ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

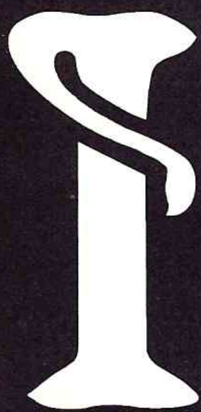
HOMENAJE A HANNAH ARENDT
A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 10/núms. 22-23/2005



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

HOMENAJE A HANNAH ARENDT
A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 10/núms. 22-23/2005



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

INTERSTICIOS FILOSOFÍA/ ARTE/ RELIGIÓN,
publicación de la Escuela de Filosofía del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental.
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2005.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
del Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación:
Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V.,
Rosa Esmeralda núm. 3 Bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F.,C.P. 01470 Tel. 5680 2235
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C.
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.



Los artículos presentados en esta publicación se someten a doble dictamen ciego y el contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio de este ejemplar: $150.00
Suscripción anual (2 números): $180.00

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420,
México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: Hannah Arendt

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector: Sergio César Espinosa González
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín

La Revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la **inter-cisión**. La **inter-cisión** da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que **inter-cisión** entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada."

Heidegger

PRESENTACIÓN

A treinta años de la muerte de Hannah Arendt, la revista Intersticios *ha querido rendirle un homenaje en sentido profundo, porque, como dice Castoriadis, "no se honra a un pensador alabándolo y ni siquiera interpretando su trabajo, sino discutiéndolo, manteniéndolo vivo y demostrando por los hechos que ese autor desafía el tiempo y conserva su vigencia". Hannah Arendt, hija de una familia judía de la ciudad de Königsberg, Alemania, tuvo como centro de su pensamiento y análisis la naturaleza de la política y la vida política como un ámbito específico de lo humano. Pensadora de la política, Arendt hizo de la reflexión del ámbito público y la acción política uno de los puntos fundamentales de su filosofía. Entre otras muchas obras suyas figuran* La condición humana *(1958),* Entre el pasado y el futuro *(1961),* Sobre la revolución *(1963) y la polémica* Eichmann en Jerusalén *(1963), basada en su informe sobre los juicios a criminales de guerra nazis en 1961. Algunos críticos afirman que su obra se articula en una reconstrucción fenomenológica de la naturaleza de la existencia política, en virtud de la fuerte influencia que sobre sus ideas ejercieron Heidegger y Jaspers. Pero más allá de cualquier discrepancia y herencia atribuible, hay consenso en afirmar que Arendt es una de las pensadoras políticas más importantes de nuestro tiempo.*

En 1943, refugiada en Nueva York por la persecución del régimen nacionalsocialista, Hannah Arendt escribía Retrato de un periodo (Octubre de 1943)*, reseña de* The World of Yesterday: An Autobiography *de Stefan Zweig. El libro de este escritor austríaco, muy reconocido en su época, narra su vida hasta la invasión de Polonia en 1939 y la obligada huida del pueblo judío por el declarado antisemitismo del nazismo en ascenso. En este texto Arendt afirma con relación a Zweig: "Siguió haciendo gala*

de su punto de vista apolítico; nunca se le ocurrió que, políticamente hablando, debería ser un honor encontrarse fuera de la ley cuando todos los hombres ya no pudieran ser iguales ante ella". La arbitrariedad en la que se juega cualquier totalitarismo enlazada con la reflexión sobre la cuestión judía, analizadas por Arendt en este texto, son temas presentes de manera sustancial en nuestra autora y serán desarrollados con mayor profundidad en Los orígenes del totalitarismo (1951). *En ésta su primera gran obra, trata la problemática del totalitarismo y la violencia a la luz de las múltiples patologías que en el periodo histórico de la Segunda Guerra Mundial fueron debilitando la viabilidad de una vida pública, en la cual la libertad de los ciudadanos que participan en ella abre camino a la pluralidad.*

Aunque se afirma que Arendt no escribió una filosofía política sistemática, es indudable la coherencia de su trabajo en razón de que a partir de un corpus *metodológico preciso aborda una diversidad de temas que se encuentran en el centro del debate de la reflexión sobre la política: totalitarismo, revolución, la naturaleza de la libertad, las facultades de* pensar *y* juzgar, *la historia del pensamiento político, memoria y olvido, son algunos de los tópicos analizados desde una visión fenomenológica que intenta adentrarse en las estructuras fundamentales de la experiencia política. Los textos que integran la primera sección de este número se hacen cargo del pensamiento político de Arendt, polemizan, interrogan, buscan entablar un diálogo con la filósofa alemana, que permita a su pensamiento seguir vivo. La relación entre lo social y lo público, la valoración de la sociedad civil, la idea de pluralidad y mundo, la de la amistad como vínculo político, la conexión entre exclusión e injusticia, la categoría arendtiana de* banalidad del mal, *son algunos de los temas analizados por nuestros diversos autores.*

Y como es propio de nuestra revista, en las otras tres secciones que la conforman, a saber, el "Dossier", *"Arte y Religión" y "Reseñas y Noticias", se abre espacio para la reflexión y difusión de diversos temas que atañen a los campos problemáticos de la filosofía de la cultura, la hermenéutica y la filosofía cristiana. Y así encontramos análisis sobre la religión en Max Weber, el impresionismo y Bergson, un homenaje al pintor Aceves Navarro, la música en los cantos dionisíacos, y algunas otras intervenciones sobre el quehacer histórico, la revaloración ecofeminista del trabajo como un "servicio de todos para todos", y reseñas tanto de bibliografía reciente en torno del pensamiento de Hannah Arendt, como de libros atingentes a las problemáticas de cultura, cristiandad y hermenéutica que soportan el quehacer teórico de nuestra Escuela.*

Leticia Flores Farfán

I. HOMENAJE A HANNAH ARENDT A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE

SOBRE LA POSIBILIDAD DE PENSAR LA SOCIEDAD CIVIL EN HANNAH ARENDT

Dora Elvira García G.*

> La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano
>
> *Arendt*

Consideraciones iniciales

Si el objetivo primordial de la filosofía política es, para Arendt, descifrar e interpretar los contenidos y las formas de la experiencia política —y con ello su interés versa sobre las estructuras de tales experiencias—, entonces el tema que intentamos dilucidar en el presente trabajo sobre sociedad civil cae obligadamente dentro del estudio de este ámbito de la filosofía.

La riqueza de Hannah Arendt reside en ser una filósofa política —aunque ella se autonombre pensadora— que desarrolla una perspectiva precisa sobre la existencia humana, mediante una teoría elaborada en torno de

* Departamento de Humanidades, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México.

las características de la propia condición del ser humano, así como de sus capacidades y necesidades básicas. Además, defiende ciertos principios generales para determinar el valor relativo de las actividades, instituciones y modos de vida siempre relacionados con lo político.[1]

La sociedad civil constituye un tema central en las reflexiones políticas contemporáneas. Si bien no es un concepto nuevo, ya que desde los griegos se pensaba en la importancia de la capacidad para vivir en sociedad, en asociaciones independientes de ciudadanos libres e iguales, construidas por un conjunto de normas jurídicas comunes y que buscan el bien común; es un elemento inexcusable en el *constructo* político actual. La posibilidad de vivir en asociaciones con los semejantes es lo que nos distingue —como para los griegos— de los bárbaros.

Desde entonces, y gracias a la política, los ciudadanos desarrollaban las virtudes y capacidades que habían de subordinarse a las del bien de la comunidad. Así, al ser perseguido conjuntamente por medio de la discusión y el diálogo, el bien común transformaba la vida pública en un proyecto moral también común. Ello —como señala Aristóteles— se regía por una constitución en donde se expresaba la búsqueda de dicho bien común y se mantenía la libertad de participación en las deliberaciones públicas. Durante el desarrollo histórico de lo político, la obtención de la vida buena en una sociedad mediante los argumentos públicos y dialécticos como forma de diálogo racional constituía para Sócrates una preocupación central. Se buscaba el acuerdo público deliberado.

En el mundo grecorromano, la sociedad civil se distinguió de la comunidad familiar. En el Medioevo, su construcción emerge contrapuesta a la sociedad religiosa. Tal dicotomía refleja el conflicto del orden feudal entre el poder de los reyes y el de la Iglesia, y representa el punto de partida de la secularización de la vida política.

En la modernidad, la sociedad civil constituye el ámbito en el cual las personas intervienen, y se encuentra separada del Estado sobre todo en Maquiavelo y Hobbes. Por otro lado, Locke reconoce la importancia política de la sociedad civil y Adam Smith insiste en la necesidad del autorreconocimiento de cada individuo en su consideración de la sociedad civil cuando aporta el elemento moral. Surgió cuando las aspiraciones compartidas por los actores sociales, quienes fueron dejando atrás formas y estrategias antiguas de integración política, se volvieron explícitas. Según algunos críticos de estos temas, sólo en los países donde históricamente coincidieron diversos elementos —tolerancia, pluralidad religiosa, construcción de estados nación con su propia cultura y desarrollo de institu-

[1] *Vid.* Bhikhu Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos,* Madrid, Alianza, 1986, pp. 15-37.

ciones con base en el derecho— se formó la verdadera sociedad civil.[2] De ahí que sólo haya emergido en Francia e Inglaterra.[3] Estados Unidos representa un caso excepcional, puesto que dentro de su organización no había estructuras que derribar o suplantar. La religión cívica tiene un gran peso como mito fundacional de la vida colectiva, lo cual impulsó a apreciar las raíces culturales que valoran la tradición asociativa, y presenta como elementos la individuación y la igualdad cívica. Tal asociación fue considerada por Tocqueville en la *Democracia en América*. Las herencias de esta apuesta parten de los usos y costumbres como constituyentes de un subsistema social con un énfasis en el rubro de la cooperación. Esta acepción de la sociedad civil tiene un sentido positivo, en tanto se le considera un valor social.

La herencia que muchos autores políticos contemporáneos recibieron de los diferentes pensadores, defensores de formas similares o precursoras de lo que entendemos hoy como sociedad civil, incide en Arendt de manera crítica, en un sentido diferente. Ella se plantea esta categoría y le imprime significados nuevos al considerar el ámbito de lo social en un sentido negativo y como algo destructivo. La primera razón que aduce es la equivocada traducción del *zoon politikón* aristotélico, al haber entendido por tal término que el hombre es un animal social más que un animal político. Esta traducción de orígenes antiguos, presentada desde Séneca y después por santo Tomás, resulta, al parecer de Arendt, de una inconsciente sustitución de lo social por lo político, que revela hasta dónde se perdió el concepto griego original sobre la política.[4] Arendt lo señala así:

> Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikón* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (el hombre es político por naturaleza, esto es, social). [5]

Desde ahí lanza sus críticas por el malentendido del término, pero sobre todo por el giro interpretativo de lo social al confundirlo con lo político.

Las influencias de Locke, Tocqueville y Montesquieu en las diferentes líneas teóricas, tales como la asociación, el derecho de protección, el derecho de resistencia, así como el derecho de desobediencia, recaen en Arendt de manera especial y problematizada, ya que si para ellos son

[2] Alberto J. Olvera Rivera, "Recuperación contemporánea de la idea de sociedad civil", en *La sociedad civil de la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 1999.

[3] *Idem*.

[4] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 38.

[5] *Idem*.

características de la sociedad civil, para la filósofa pertenecen al ámbito de la política y la acción, al de la libertad y del discurso. Aquello que Arendt toma de Tocqueville alude a que no existe libertad política y vida democrática si los individuos no ejercitan su derecho a asociarse.[6] Ello significa que la presencia de múltiples espacios públicos es condición *sine qua non* para poder hablar de democracia. Por el contrario, la ausencia de tales espacios daría lugar a lo que ella criticó tanto: el totalitarismo. En este último se generó *la pérdida o carencia del mundo—worldlessness—*, en donde se destruye el espacio público y el mundo común, es decir, cuando lo social apareció. El término de pérdida del mundo —según Cristina Sánchez— juega "el papel fundamental de *instancia crítica* de la sociedad moderna. Por consiguiente, podemos afirmar que la *pérdida del mundo* es uno de los ejes fundamentales que atraviesa transversalmente toda su obra".[7]

La crítica de Arendt a la modernidad se relaciona con la crítica de lo social, y la pérdida de ese mundo, con los espacios asociativos que posibilitan la libertad política, cancelando y atrofiando lo propiamente humano. De este modo, la crítica de Arendt hacia lo social se debe a que dicha categoría cancela las acciones relevantes. Lo social y la sociedad se constituyen como un espacio destructivo, que invade los espacios doméstico y público, desdibujando la línea divisoria entre ambos espacios.

Es importante señalar los diversos sentidos de este término, en tanto constituye uno de los conceptos más controvertidos, ambiguos y confusos de la obra arendtiana. La oposición entre lo público y lo privado no es tan grande como la de lo público y lo social, de modo que la amenaza para la esfera pública no vendría desde lo privado —como afirmarían las teorías republicanas—, sino que tal conminación vendría desde lo social.[8]

Desde estos conceptos, intentaremos señalar las razones por las que Arendt critica la presencia de lo social y, con ello, la presencia de la sociedad civil. Asimismo, presentaremos algunas de las críticas dirigidas hacia ella en torno de su posición negativa sobre lo social y la sociedad civil.

[6] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Nueva York, Sage, 1996, p. 71.

[7] Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 271.

[8] *Ibidem,* p. 275.

Precisiones sobre el concepto de sociedad civil

> Una de las críticas más agudas, y ciertamente la más apasionada de la sociedad civil moderna, ha sido presentada por Hannah Arendt. [...] Defiende decididamente el modelo de la sociedad política clásica, la *politiké koinonía.*
>
> *Cohen* y *Arato*

Antes de entrar de lleno en el concepto arendtiano de la sociedad civil, conviene intentar clarificar acepciones para comprenderlo. Como sucede con otros términos, el abuso del concepto de sociedad civil ha llevado a una enorme polisemia y, a través suyo, a una irrelevancia simbólica en aumento. Parece necesario, entonces, partir de una definición que nos sirva como referente teórico; para ello, tomaremos a dos autores como claves referenciales ineludibles y que, aunque su libro es joven aún, se han convertido en los clásicos contemporáneos en este tema: Jean L. Cohen y Andrew Arato. La definición que proponen en su versado texto presenta a la sociedad civil como la "esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las *asociaciones* (en especial las asociaciones voluntarias), los *movimientos sociales* y las *formas de comunicación pública*."[9] Así, la sociedad civil constituye una idea contemporánea que se encuentra en la esfera intermedia de la asociación voluntaria ubicada entre los individuos y el Estado, incluso articulando ambas facetas. Es el reino de la vida social organizada, voluntaria, autogeneradora, autónoma frente al Estado y protegida por el orden legal.[10] Ahí las asociaciones civiles y los movimientos sociales luchan por defender y extender la vigencia de sus derechos y profundizar la democracia. En este sentido, es una construcción relativamente nueva.

La teoría de la sociedad civil, entonces, parte de la idea de que existe una tercera esfera de la sociedad, además del mercado y el Estado, en la cual puede fincarse la democracia por medio de la libre asociación y sobre la base sociológica de la interacción social. En este sentido,

> la democratización consistirá en el fortalecimiento de la organización de los actores sociales y el control sobre el Estado y el mercado por parte de la sociedad. Desde esta perspectiva, la sociedad civil tendrá dos componentes

[9] Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 8. Las cursivas son mías.

[10] José Fernández Santillán, *El despertar de la sociedad civil. Una persepectiva histórica,* México, Océano, 2003, p. 260.

> principales: [...] el conjunto de instituciones que definen y defienden los derechos individuales, políticos y sociales de los ciudadanos y que propician su libre asociación, la posibilidad de defenderse de la acción estratégica del poder y del mercado, y la viabilidad de la intervención ciudadana en la operación misma del sistema.[11]

En las últimas décadas, la sociedad civil toma una mayor fuerza. Aparece sobre todo en "*oposición a proyectos políticos autoritarios y en un contexto de luchas civiles por la democracia*"[12] y también como expresión de la emergencia de una voluntad colectiva antiautoritaria. Esta característica ha sido una constante en la aparición de lo que actualmente es la sociedad civil.

Ya lo decíamos antes. La percepción de Arendt sobre la emergencia de lo social posee un tinte muy diferente de la de Cohen y Arato, con un tamiz claramente negativo y, aunque sigue defendiendo los mismos rubros, considera que no se realizan en la sociedad —por ser un ámbito informe e híbrido—, sino en lo político, como espacio propio de la acción, del diálogo y la deliberación, de la participación y de la libertad.

Además, Cohen y Arato añaden que el "concepto de sociedad civil en varios usos y definiciones se ha puesto de moda hoy día gracias a las luchas en contra de las dictaduras comunistas y militares en muchas partes del mundo".[13] Como ya lo advertíamos en el párrafo anterior, este sentido de sociedad civil es básicamente lo que Arendt entiende como espacio político y público. No obstante que para Cohen y Arato la ambigüedad de la sociedad civil en las democracias liberales resulta clara —pues, según algunos, indica lo conseguido por Occidente—, ellos no tienen el potencial crítico para examinar las injusticias que en el seno de tal sociedad han emergido. Tales hechos son, precisamente, algunos de los aspectos que Arendt criticó del espacio de lo social, a saber: la invasión de la burocracia y la administración sobre lo humano. De este modo,

> el concepto de sociedad civil indica un terreno en Occidente que se ve amenazado por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, [...] es también el principal espacio para la expansión potencial de la democracia bajo los regímenes democrático-liberales.[14]

La preocupación arendtiana por la amenaza detentada por los mecanismos burocráticos incide en el hecho de que la democracia ha de·

[11] A. J. Olvera Rivera. "Introducción", *op. cit.*, p. 20.

[12] Aldo Panfichi, "Sociedad civil y democracia en los Andes y el Cono Sur a inicios del siglo XXI", en *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 13.

[13] J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit.*, p. 7:

[14] *Idem.*

generarse en el espacio político y no en el social. Su crítica es muy fuerte en relación con lo social, pues lo considera un espacio emergente de aniquilación de lo humano. Esto es lo que pretendemos explicar a lo largo del texto.

El concepto de sociedad civil en Arendt, ¿una omisión?

> El sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social —desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada— como a la política, propiamente hablando. [...] La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro.
>
> *Arendt*

El resurgimiento del discurso sobre la sociedad civil genera esperanzas para el alcance de los ideales emanados de la era de las grandes revoluciones democráticas, como son libertad, igualdad política y social, solidaridad y justicia. Arendt coloca estos rubros en el espacio de lo público-político y alude siempre a los griegos como referente fundamental en lo político. Los ciudadanos desarrollaban aquellas virtudes y capacidades que habían de subordinarse a las del bien de la comunidad. Por medio de la discusión y el diálogo, se perseguía conjuntamente el bien común de manera que éste hacía que la vida pública se transformara en un proyecto moral común. Ello —como señala Aristóteles y suscrito posteriormente por Arendt— se regía por medio de una constitución en donde se expresaba la búsqueda de ese bien común, y se mantenía la libertad mediante la participación en las deliberaciones públicas. También en Sócrates —como después en Arendt— existía una preocupación central por obtener la vida buena en una sociedad mediante deliberaciones y argumentos públicos.

A diferencia de lo que Arendt piensa, Cohen y Arato afirman que la sociedad civil constituye el ámbito en el cual las personas intervienen, y se encuentra separada del Estado. La diferencia entre ambas consideraciones radica fundamentalmente en que la filósofa toma en cuenta sólo el sentido negativo y perverso que se generó en la modernidad y que consideró como el auge de lo social. El ataque arendtiano apunta al concepto de sociedad, espacio intermedio entre lo privado y lo público, entre lo doméstico y lo político. Para Arendt, lo social supone una mezcla e interpretación de los dos campos y sus principales constituyentes; una mezcla híbrida que no construye ningún asunto alusivo a lo político. Seyla Benhabib afirma la posibilidad de apreciar que el concepto de lo

"social" en el pensamiento arendtiano es una genealogía alternativa de la modernidad,[15] y su acercamiento a tal concepto se realiza de una manera crítica. Para Benhabib, lo social arendtiano no sólo puede pensarse en un tenor de agonismo —como lucha y combate—, sino también desde una perspectiva asociacionista —como coligazón y mancomunidad—. Éstos son dos modelos alternativos del espacio público,[16] prefiriéndose el modelo asociativo por ser un actuar en concierto con otros. Benhabib considera al agonismo y al asociacionismo como una dualidad opuesta en un espejo.[17]

El *agon* presupone un igualitarismo moral y políticamente homogéneo; a diferencia de él, el moderno espacio público es heterogéneo y plural. El *agon* localizaba la libertad en un espacio público estable; el modelo asociativo trata a la libertad como una práctica, no como un espacio. Ella surge de la acción en concierto, en cualquier lugar y cualquier momento que ocurra. El espacio agonal se basa en la competencia más que en la colaboración y se orienta a la grandeza y al heroísmo, separando a quienes participan, en vez de vincularlos mutuamente. Benhabib considera que Arendt resignifica agonismo como acción concertada, como cualquier acción, pensando en la posibilidad del asociacionismo. Éste es uno de los puntos heredado de Locke y, sobre todo, de Tocqueville. Así, el "salón" se considera un espacio asociativo y semipúblico, dominado por las mujeres, el cual permite la asociación, la intimidad, la conversación y la amistad. Aun con las imperfecciones generadas en esos espacios sociales, como intrigas, chismorreos y luchas, la representación del asociacionismo de los "salones" no planteaba un problema. El interés en la recuperación de los salones como tales está en que son precursores del asociacionismo.[18]

[15] *Vid.* S. Benhabib, *op.* cit., p. 22.

[16] S. Benhabib, "Feminist Theory & Hannah Arendt Concept of Public Space", en *History of Human Sciences,* núm. 6, 1993, pp. 97-114, cit. por Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pensylvania, Pensylvania State University Press, 1995, pp. 135-166.

[17] Frente a esta afirmación, Bonnie Honig señala que puede verse que Benhabib reconoce, aunque sea en momentos, que el agonismo y su variación del asociacionismo no son mutuamente exclusivos. Mientras toda política genuina y las relaciones de poder incluyen una dimensión agonística en cuanto distinción y excelencia, la política agonal también supone una dimensión asociativa basada en el poder de persuasión y consenso. En este sentido, la diferenciación tan nítida necesita ser suavizada. Esto lo señala Benhabib en "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space", cit. por B. Honig, "Introduction: The Arendt Question in Feminism", en *op. cit.,* p. 166.

[18] Si este asociacionismo es un modelo de agonismo, habría que replantearse el agonismo que modela las acciones en concierto y es un lugar de lucha porque tiene lugar en un mundo marcado por la diferencia y la pluralidad. Esto significa tomar en cuenta no el agonismo clásico de la experiencia de la *polis*, de lucha y combate,

Este punto es trabajado por Arendt en unos de sus escritos más jóvenes, la biografía de Rahel Varhagen. Ahí lo social se presenta como sinónimo de sociedad, en tanto conglomerado de convenciones, normas, posición social, conformidad y mantenimiento o adquisición de *status*. La sociedad es, en ese texto, la alta sociedad y la burguesía, en los salones literarios, los cuales eran como islas y permitían cierta movilidad social, tanto de etnia como de género, en medio de esa sociedad. Lo social y la sociedad tienen connotaciones negativas y con ello empieza a conformarse *lo social* como entidad de actuación opuesta al *espacio de las apariencias* y a la esfera pública. En estos espacios se protege la pluralidad frente a la uniformidad que se promueve en lo social.

Además, y por otro lado, en *Orígenes del totalitarismo* la sociedad aparece caracterizada como sociedad de masas, en donde se promueve el aislamiento y la atomización de los individuos para volverlos *superfluos*. Se señalan los rasgos considerados en *La condición humana,* presentados como la mera preocupación por la vida, por lo natural, con objetivos puramente económicos, mostrando indiferencia hacia los asuntos públicos. Sobre ello nos ocuparemos en el siguiente inciso.

Antes de dar paso a lo siguiente, es necesario señalar que hemos mostrado a lo largo de este apartado que si bien Arendt no utiliza el concepto de sociedad civil, sí habla de lo social en términos capaces de identificarse con tal concepto. El problema surge porque su crítica sobre lo social se generaliza y cualquier posible categoría que no se ciña estrictamente a lo social, queda cancelada en su potencial riqueza.

El ascenso de lo social como amenaza: diversas acepciones

> La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano.
>
> *Arendt*

La tesis de la aparición de lo social se presenta en *La condición humana*[19] como un tema muy importante al que dedica un apartado intitulado

sino uno resignificado que evita la dualidad y la exclusión, introduciendo a todos los miembros: hombres y mujeres.

[19] H. Arendt, *La condición humana,* pp. 48 y ss.

"El auge de lo social", en el cual Arendt trata el ascenso de dicho concepto. La filósofa señala la pérdida de la distinción entre lo social y lo político, y la confusión de los modos de proceder de cada uno de estos ámbitos. También presenta esa confusión en su visión de las dos revoluciones del siglo XVIII, la americana y la francesa, en *On Revolution*. Afirma que lo social distorsionó las experiencias de las revoluciones, sobre todo en el caso de la revolución francesa. Arendt ve en la modernidad la declinación de la esfera pública de la política, así como el surgimiento de una realidad que uniformiza, es amorfa, y es llamada *lo social*; se aleja de lo político y de la *res publica*. Ahí, gracias a lo social, emerge la "regla de nadie" ejemplificada en la burocracia. La economía ya no está en el *oikos* griego o la casa feudal; ahora son las relaciones de producción y de compra-venta las que constituyen la norma[20] en el espacio social, no en el doméstico.

La separación clara que se presentaba en la antigüedad clásica permitía que ambas esferas —privada y pública— se complementaran. Para Arendt los dos ámbitos han de mantenerse y ceñirse a su propio espacio sin irrumpir en el otro *so pena* de corromperse. Lo social se caracteriza por ser la ampliación de lo privado, significa hacer público lo que antes era privado.

Lo social constituye el emergente moderno interpuesto entre lo privado y lo público, y acaba cancelando sus fronteras. Surge esa gran familia, cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados y mantenidos por una gigantesca administración doméstica nacional de familias organizadas económicamente como si fuera una gran familia, la cual muestra, como forma de organización política, a la nación.[21]

Arendt sostiene que lo social se confunde con lo político,[22] por ello,

> es decisivo que la sociedad en todos sus niveles excluya la posibilidad de *acción*, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.[23]

Así, este ascenso de lo social alude a la organización del Estado y la sociedad moderna. Hay una contraposición entre lo social y lo político, pues Arendt pensaba que, desde siempre, en el ámbito doméstico

[20] *Vid.* S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, p. 23.
[21] *Vid.* H. Arendt, *La condición humana*, p. 42.
[22] *Ibidem*, p. 38.
[23] *Ibidem*, p. 51. Las cursivas son mías.

la categoría propia era la necesidad, así como lo era la libertad en el político. El problema es que en la modernidad la libertad se localiza en el ámbito de lo social y no en el de lo político; la fuerza y la violencia propias también del ámbito doméstico se vuelven monopolio del gobierno.[24] Este trastocamiento de la necesidad, de la violencia y la fuerza, como elementos propios de lo doméstico, es traspasado a lo social. Ahí la libertad se restringe al ámbito privado evitando su acceso a lo público y a los espacios estatales.

En *Sobre la revolución,* Arendt hace un análisis de resurgimiento del republicanismo en las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, que aspiraban a la libertad participativa en los asuntos comunes. Ésta constituye para Arendt la libertad, en tanto republicana.[25] Ella aparece en el ámbito visible y abierto, en el *ágora* de la *polis,* en donde se realiza de manera común y en donde florece a plenitud. En la obra sobre las revoluciones, el ascenso de lo social adquiere una formulación diferente en cada uno de los casos que analiza, y con una concreción histórica especial. En el francés, la aspiración republicana, presente en el espíritu revolucionario fue aniquilada y terminó en el "desastre",[26] porque la cuestión social que emana de la miseria de las masas, de los *condemnés du terre,* apareció en la arena pública. Ello *condujo* a que las necesidades vitales del hambre, el odio y la violencia salieran de su espacio propio hacia las calles y a las plazas, ubicándose en el espacio público-político.[27] En ese espacio emergieron los rostros encolerizados de desheredados de la tierra.

Arendt piensa que debido a la emergencia de lo social y de la cólera presente en la ciudad de París, las instituciones republicanas —con sus virtudes propias— no pudieron solucionar el problema; con ello fracasaron en su aparición.[28] El surgimiento de la *cuestión social* se mostró mediante la aparición de la necesidad como miseria y pobreza, de manera que los problemas correspondientes a la esfera doméstica[29] y que se traspasaron al espacio público no podían ser resueltos por medios políticos. La libertad que se solicitaba requería de instituciones que la garantizaran; se alcanzaría únicamente por medios técnico-administrativos que debían atenderse por expertos y no por el proceso político de decisión y persuasión, propio del

[24] *Ibidem,* p. 43.

[25] H. Arendt, *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza, 1985, pp. 30 y ss.

[26] *Ibidem,* p. 56.

[27] *Ibidem,* p. 49.

[28] Arendt afirma: "Fueron los hombres de la Revolución Francesa quienes, intimidados por el espectáculo de la multitud, exclamaron con Robespierre: 'La Republique? La monarchie? Je ne connais que la question sociale'; y con ello, con las instituciones y constituciones que son 'el alma de la República'" (Saint Just), perdieron la propia revolución." *Ibidem,* p. 57.

[29] *Ibidem,* p. 50.

espacio público y político. Sin embargo, se lanzaron a las calles a resolver un asunto que debía solucionarse en términos no políticos.

Según Arendt, se puede apreciar otro elemento generado en el intento de solucionar los problemas: el surgimiento de sentimientos tales como la compasión, propios del ámbito privado, que traspasaron sus límites específicos y se propusieron en lo público, aniquilando la distancia necesaria para construir un mundo institucional que terminó en acciones violentas. Estos aspectos condujeron al estado de terror que se generalizó; con ello, se propició también la caída de las emergentes instituciones republicanas.

Otro de los rubros surgidos en la modernidad fue la aparición de la soberanía, entendida como nación unitaria y homogénea, la cual acabó con la pluralidad tan indispensable para la realización de lo público-político, defendida por el republicanismo.

El caso se tornó —para la filósofa alemana— modelo de revolución, sin embargo, no se salvó del ascenso de lo social. Sin todos los problemas franceses ya señalados, con la experiencia concreta de las asociaciones del poder local y con la participación en los asuntos públicos, se generó la libertad pública. El acto de fundación constitucional aseguró los derechos y afirmó la presencia de poderes. Se logró el equilibrio de libertades civiles garantizadas tanto por los derechos como por la libertad pública y protegidas por el ejercicio del poder político. El peligro implícito, desde su fundación, fue priorizar los derechos civiles y el bienestar privado o la felicidad individual frente a la libertad pública, con lo cual los principios políticos originales fueron traducidos a valores sociales; las libertades, a garantías; la felicidad pública, a bienestar privado; el espíritu público, a opinión.

Como habíamos mencionado antes, la complejidad que tiene el término de "lo social" en el *constructo* arendtiano presenta un despliegue de distintos significados. Dos grandes críticas de su obra —Seyla Benhabib y Hanna Pitkin—[30] los han señalado con claridad, con lo cual nos ayudan a comprender mejor lo ambiguo del término de Arendt. Para Benhabib, el término social se refiere a tres procesos sociales diversos e interrelacionados:

1) Alude a la aparición de relaciones propias del mercado en una economía capitalista.[31] Hace referencia al crecimiento de la economía de intercambio, la economía política o nacional moderna. En este caso, el papel del Estado es central. Se parece al modelo marxista donde el Estado es una enorme empresa de negocios que fracasó. Lo social se vuelve

[30] *Cfr.* S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, pp. 138-166; Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social,* Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 10-18.

[31] *Vid.* H. Arendt, *La condición humana,* pp. 67 y ss.

sinónimo de economía política.[32] La emergencia de esfera del intercambio económico y de la producción en la que todo, incluyendo el poder de la *labor*, puede ser traído y vendido como mercancía en el mercado. El surgimiento de lo social es mejor llamado *el surgimiento del mercado del intercambio de mercancías*.[33]

2) Alude a la aparición de la sociedad de masas con sus respectivos modelos de conducta y acciones.[34] Lo social corresponde al trato instrumentalizado de las personas para la satisfacción de las necesidades vitales. Encontramos estas actitudes en los análisis de Arendt sobre la mentalidad de la burguesía imperialista del siglo XIX. "Lo social y lo político designan una distinción *institucional*, donde lo social haría referencia a la economía así como a la *sociedad civil*, mientras que lo político correspondería a la esfera pública, al Estado y a las instituciones."[35]

Se refiere también al espacio de los salones, la sociedad despolitizada cortesana, como se ha visto en los estudios que se han hecho sobre las mujeres en la filosofía de Arendt. La línea que alude a la emergencia de los salones es parcialmente derivada de Tocqueville y su asociacionismo, que afirma que "la buena sociedad tal como la conocemos desde los siglos XVIII y XIX y que naciera en las cortes europeas de la época del absolutismo, en especial la sociedad cortesana de Luis XIV [...] transformó a los nobles en cortesanos haciendo que se entretuvieran con intrigas, maquinaciones y habladurías incesantes".[36] La tesis consiste en que el absolutismo destruyó su propia base al despolitizar al Estado en forma de una sociedad de órdenes, anulando a la nobleza francesa; el modelo es la sociedad cortesana.[37] En este argumento se subraya el conformismo, la manipulación secreta y la intriga, como consecuencia de la despolitización.

3) Hace referencia al significado de los procesos sociales y culturales de asociación, interacción y sociabilidad que surgen en la transición a la modernidad.[38] Lo social hace referencia a la sociabilidad, a la calidad de vida en la sociedad civil y a las asociaciones civiles. Arendt afirma que "la sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más, adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público".[39]

---

[32] *Vid.* J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit,* p. 219.

[33] *Vid.* S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, pp. 22-30.

[34] *Ibidem*, pp. 52 y 55; H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo*, t. III, Madrid, Alianza Universidad, 1968, pp. 547, 551.

[35] C. Sánchez, *op. cit.*, pp. 275-276; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, p. 139.

[36] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 211.

[37] *Vid.* J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit.*, p. 219.

[38] *Vid.* H. Arendt, *Rahel Varhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 166; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, p. 139.

[39] H. Arendt, *La condición humana*, p. 57.

Para Cohen y Arato los dos primeros procesos comparten el mismo error:

> ambos parecen asumir que, antes del proceso de despolitización y/o economización absolutista, existían espacios públicos y privados diferenciados que operaban cada uno de acuerdo con su propia lógica. Sin embargo, debido a que ella se basa en un modelo normativo derivado de las antiguas ciudades-repúblicas, Arendt explícitamente *contradice* esta afirmación implícita. Correcta o incorrectamente sitúa la pérdida de la comprensión griega de la política en el periodo medieval y la *ausencia* de un espacio público en la esfera secular durante la época feudal. [40]

Como puede verse, la crítica de los teóricos de la sociedad civil a la acepción de lo social arendtiana se deriva fundamentalmente de su constante afirmación sobre lo normativo del modelo, en cuanto reproduce o imita las ciudades antiguas griegas. De modo que cuestionan la pérdida de lo político: ¿se da en el medioevo —puesto que Arendt piensa la vida corporativa medieval, de forma análoga, como patrón basado en el hogar para todas las actividades humanas, hace que se ciñan todas las actividades al modelo de lo privado— o en la modernidad?

Por su parte, Cristina Sánchez piensa que entre los niveles señalados el más discutible es el segundo, pues, para ella, Arendt distingue lo social-político, no como mera forma de diferenciar mentalidades o actitudes —como diría Benhabib—, sino que más bien "su propósito es purificar la política de aquellos elementos que contaminan su contenido —la acción y el discurso— y que, por tanto, es una diferencia que sí hace alusión a los contenidos".[41]

Arendt advierte en la modernidad —según Benhabib— el declinar de la esfera pública de la política, así como la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme, que llama lo "social". En esta consideración, lo social quiere decir una forma de cuidado nacional en materias económicas y pecuniarias, que desubica la preocupación de lo político, con la *res publica* de los corazones y mentes de los hombres. Lo "social" es el perfecto medio donde la burocracia, la "regla de nadie", emerge y se desdobla.

Lo social, en la segunda acepción, significa para Arendt *civil and associational society* y es la esfera de las relaciones humanas que no son

---

[40] *Ibidem,* p. 220. Las cursivas de *contradice* son mías.

[41] Según Cristina Sánchez el sistema arendtiano "presenta incoherencias, tanto si su propósito fuese una descripción de la política —que no lo es— como una apuesta normativa. En ambos casos no se mantiene la distinción político-social. Y es precisamente en esta separación donde radican los problemas de su teoría". *Op. cit.* p. 276.

la sociedad económica, política, militar o burocrática-administrativa. El significado del término *social* se relaciona estrechamente con el entendimiento, imperante en el siglo XVIII, de una refinada sociedad de gustos y maneras, la *bonne societé*. Desde esta esfera la homogeneización de gustos, actitudes, maneras y estilos de vida empieza a expandirse en la modernidad. En esta esfera dominan los *parvenúes;* ella esculpe el reconocimiento social mediante la igualdad social y la aceptación.[42] El *paria* no es bien visto, es un *outsider* en cuestiones de gusto, maneras, hábitos y amistades. Va en contra de las tradiciones y convenciones. Así lo presenta Arendt al referirse al salón de Rahel Varnhagen y no lo retoma en sus escritos posteriores; ya no vuelve a considerar la visión de lo social, en tanto *bonne societé*. Ahí se presentan también los *parias autoconscientes* que viven con diferencia y la distinción a los ojos de la sociedad; por ello, requieren de visibilidad. Es importante apreciar que a partir de ellos, lo social toma importancia en el aspecto político.

Por otro lado, Hanna Pitkin sostiene que el ámbito de lo social es, de muchas maneras, el reino de las mujeres,[43] pues en todo ese espacio, la mujer está estereotipada y supuestamente encargada de la vida social, los eventos, cenas, fiestas, tal como lo fueron, en el tiempo de Rahel Varnhagen, los "salones". Las mujeres son las encargadas de tejer la red de las relaciones personales, evitando que se deshilachen o pierdan. Los servicios sociales y de bienestar social, que incluyen la crianza, son ubicados como las profesiones de ayuda y las primeras permisibles para las mujeres. La sociedad, a decir de Arendt, es la copia de una familia superhumana.

Desde ahí y bajo la apreciación de Pitkin, lo social es un adjetivo y Arendt lo hipostasia haciéndolo nombre o sustantivo. Así —afirma Pitkin—, en *La condición humana* se señalan las diferentes formas en que se ubica lo social. Por ello, dice que la sociedad absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, transforma, pervierte, impone reglas, demanda cierta conducta, trata de engañar, etcétera. Todos estos adjetivos de lo social implican —en su interpretación— lo que sucedería si un monstruo malvado del espacio exterior, separado y aparte, hubiera caído sobre nosotros, intentando debilitarnos, absorbernos, destruirnos y tragarnos en nuestra individualidad, convirtiéndonos en *robots,* sirviendo esto a sus propósitos. Lo social es una colectividad en la cual sus miembros funcionan de modo que no pueden controlar o influir las consecuencias

[42] Vid. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism...*, p. 28.

[43] Vid. H. Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: the Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social", en Bonnie Honig [ed.], *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, p. 78.

de sus actividades.[44] Por ello, es preciso separar los espacios de lo social y de lo político.

Para comprender la separación entre lo político y lo social en Arendt, es necesario afirmar —como lo sugiere Canovan— que la filósofa pretende diferenciar dos legados distintos de la modernidad. Por un lado, el de los principios políticos afirmados en la revolución francesa y establecidos en la república americana, así como el legado representado en el sistema socioeconómico del capitalismo, que daría lugar a lo social. La diferenciación entre lo social y lo político se correspondería con la diferenciación entre el burgués y el ciudadano.[45] La crítica de Arendt se dirige contra la absorción del ciudadano deliberativo —es decir, quien realiza juicios— por el burgués y el propietario, cuya lógica es de medios-fines e intereses privados.

Lo político como espacio de concertación y participación

> Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, que la hacen lugar propicio para la excelencia humana. [...] La palabra "público" significa [...] todo lo que aparece en público [y que] puede verlo y oírlo todo el mundo [...] [y] el propio mundo, en cuanto común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él.
>
> *Arendt*

Como ya hemos apuntado, Cohen y Arato señalan que la crítica de Arendt a lo social es normativa; se funda en la aceptación de los valores de la vida pública clásica, la igualdad política, el discurso público y el honor; y acepta los valores de la vida privada como singularidad, diferencia e individualidad. Con su crítica redentora y en aras de un posible futuro, la filósofa intenta recuperar ciertos aspectos valiosos del pasado ante la evidente desintegración de la tradición, incluida la de la modernidad temprana.[46] Cohen y Arato consideran que el proyecto normativo de Arendt se desarrolla en torno del concepto de la esfera pública, que al fin y al cabo se ubica en el terreno de la esfera intermedia que ella pretende eliminar. La teoría arendtiana de la esfera pública se sistematiza

[44] *Vid.* H. Pitkin, *The Attack of the Blob....*

[45] *Vid.* Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought,* Londres, J. M. Dent, 1974, p. 22.

[46] *Vid.* J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit.*, p. 215.

alrededor de una teoría de la acción y se deriva de la manera en que entiende a las repúblicas antiguas. *Polis* significa hablar y actuar juntos.[47] En el habla, estamos en el espacio público donde los otros ven y oyen, y se expresan subjetivamente. Así, lo público es acción, interacción y pluralidad; establece un mundo común —la esfera pública— que une y separa al mismo tiempo.

La relación entre los miembros de la comunidad política constituye la esfera pública[48] y el poder es lo único que puede preservar su existencia en tanto acuerdo; de ahí que la *politiké koinonía* sea el modelo de la sociedad política clásica. El poder entendido como concertación de los miembros de esa comunidad es alcanzado por la deliberación y el habla. El reconocimiento y la solidaridad mutuos se expresan mediante tal poder, relacionado con la retórica, como lo señala Arendt en *La condición humana*. Es la acción relacionada con lo discursivo, entendido como medio de persuasión con palabras y no con la fuerza de la violencia.[49] La obligación y las promesas justas presentadas en *La condición humana* y en *Orígenes del totalitarismo* presuponen la norma de la igualdad en el espacio común. Esta es la crítica de algunos pensadores contra Arendt, en tanto sitúa el modelo de acción en una sola esfera pública: la *polis* griega, lo que le hizo acreedora al mote de "nostálgica del pasado".

El concepto de acción, como constituyente antropológico de *La condición humana,* genera el de poder en una esfera institucionalizada que requiere un modelo republicano y se relaciona con el discurso político, el diálogo, la deliberación y la retórica.

La esfera pública se conforma de una pluralidad de individuos que por naturaleza son distintos, aunque constituidos políticamente como iguales. Existe *isonomía* de los ciudadanos en la *polis,* en el entendido de que los individuos políticos son iguales frente a la ley. Ello significa que no hay diferencia entre gobernados y gobernantes, de modo que en la esfera pública se establece un modelo de interacción, caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos, quienes plantean una pluralidad de opiniones.

La vida pública constituye un fin en sí misma. Las recurrentes preocupaciones republicanas tienen como finalidad institucionalizar la esfera pública y manejar en ellas los intereses públicos y políticos. Los que han de prevalecer son los públicos. Entre lo público y lo privado hay relación de diferenciación y complementariedad, aunque también hay conflicto. La acción, como actividad propia de la experiencia política, se resiste a su interpretación como mano de obra y trabajo. Aceptar tal interpretación

[47] *Vid.* H. Arendt, *La condición humana,* pp. 41 y ss.

[48] *Ibidem,* pp. 200-202.

[49] *Ibidem,* p. 40.

como mano de obra sería instrumentalizarla y convertirla en un medio, lo cual no debe ser, porque la acción es un fin. Así, la realidad construida se opone a la realidad natural; la singularidad, a la diferencia real; la libertad, a la necesidad; el no gobierno, a la dominación; la igualdad, a la desigualdad; la pluralidad, a la uniformidad; la república, a la burocracia y la nación. La relación entre lo privado y lo público ha de ser de separación, ya que, de relacionarse, se vician, anulan y suprimen.

Según Arendt, para evitar la expansión de una esfera a la otra, se ha de generar un gobierno de tinte republicano. Ello se logra sólo al reinstitucionalizar la propiedad privada y por medio de la instauración de las leyes que garanticen públicamente los derechos constitucionales. El problema radica en que tales derechos no son suficientes para proteger la diferenciación entre las esferas.

La ruptura de los límites entre lo privado y lo público, y su consecuente fusión como producto de la modernidad, hizo que ese campo de lo social creciera. Este nuevo ámbito es el "blanco de la crítica que hace Arendt de la sociedad civil".[50] La trasgresión de los límites propios y la consecuente interpenetración de ambas esferas se manifiesta de un lado hacia el otro en ambos sentidos. Es la crítica que hace en *Orígenes del totalitarismo* al modelo de Estado-nación, como modelo de la decadencia de la política genuina y la imposible construcción de la igualdad bajo el gobierno de la ley. En el caso del Estado, asume funciones propias de la esfera privada, como la reproducción material; además, la *nación* asume estructuras y formas de conducta de una *familia sobrehumana.*

Arendt señala una división creciente entre el Estado y la sociedad; la abolición de la frontera entre lo público y privado se atribuye a las "pretensiones espurias de los movimientos totalitarios"; era un modelo de la decadencia de la política genuina, en el sentido de hacer imposible la construcción de la igualdad bajo el gobierno de la ley. En *Orígenes del totalitarismo,*[51] hay atomización en la sociedad de masas, instrumentalización burguesa de la política, despolitización y privatización de las clases de la sociedad burguesa. En los escritos iniciales de Arendt, lo social se presenta como conformismo social; los *parias,* como aquellos judíos que adquieren la igualdad como advenedizos en el contexto de la despolitización.

Según Arendt, los dos campos, privado y público, fluyen entre sí, pero la nueva estructura híbrida conducirá a la desaparición eventual de ambos espacios.

Con todo lo dicho, en suma, podemos decir que la invasión del terreno público por lo privado —por ejemplo, en la revolución francesa, donde

[50] J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit.,* p. 219.

[51] *Vid.* H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo,* t. II, pp. 485-489.

se intentaba resolver cuestiones materiales en ámbitos políticos— abrió el campo de lo político a los pobres y a los necesitados. De este modo, las necesidades materiales, propias de la esfera privada de lo doméstico, no podían resolverse mediante procesos públicos-políticos, sino por medio de procesos administrativos. Los problemas financieros invadieron la esfera pública y el pueblo entró en ella. Además, si la "alta sociedad" impuso sus costumbres y normas morales sobre la política, reduciéndola a la intriga y la perfidia, la sociedad de los pobres transformó la vida pública en su negación, en la brutalidad y la violencia. Así, Arendt señala la economización mercantilista de la política, la despolitización absolutista de la aristocracia y la socialización revolucionaria de la vida pública, formas destructivas del surgimiento del espacio social, que serán seguidas por otras sucesivas de la sociedad de masas y del totalitarismo, lo cual lleva a la erradicación de lo público y lo privado.

La burocracia es la forma "social" *par excellence* del gobierno, en donde se buscan soluciones administrativas. Cuando el bienestar se convierte en el centro de las preocupaciones del Estado, el resultado es la burocracia, es decir, el gobierno de la administración, y ella puede convertirse en la forma más tiránica de todas. La política se deforma debido a los procesos burocráticos; en ellos, el gobierno y los detentores del poder discrecional se vuelven anónimos y bajo máscaras para mostrarse más políticos y deliberativos, eludiendo responsabilidad. La democracia se convierte en el alcance de los objetivos del bienestar público, en lugar de una participación. Tales mecanismos de participación se deforman no sólo desde arriba, sino también desde dentro. La forma social de la política es la corrupción, de modo que quienes gozaban privilegios buscaron formas para sustituir la deliberación y la persuasión por las influencias, presiones y trucos de camarillas, que dieron pie a la intriga y la perfidia.

Lo social tiende a destruir también la esfera privada. La propiedad privada es el recubrimiento exterior de la protección de la vida privada. La riqueza sigue la lógica de acumulación y consumo, de modo que los individuos se muestran con tendencias uniformes enmarcadas en el esquema del conductismo, en los ámbitos no sólo de la producción y distribución económica, sino también de la vida diaria. La actividad laboral es uniforme y mecánica, de forma que también la vida del hogar es invadida por el proceso de homogeneización y mercantilización, destructor de la posibilidad de una vida privada auténtica. La sociedad de masas, la de los que ocupan empleos y la de los consumidores, presupone la absorción de la variada vida familiar en un espacio social uniforme y homogeneizado, que se reconvierte en un mandato para todos los miembros de la familia.

La esfera privada se resiste a ser absorbida por la creación de un ámbito engendrado en la modernidad: la intimidad. En este espacio, se realizan

los sentimientos privados opuestos no a lo público sino a lo social; sin embargo, la esfera íntima no otorga la misma protección que la ofrecida a la vida privada por la propiedad privada.

La decadencia de lo público y lo privado por la emergencia de lo social, como ya lo apuntábamos, conduce a una sociedad de masas y al totalitarismo. De esta forma, insistimos, lo social está constituido por la burocracia moderna y la economía política, y enfrenta los dos campos: lo público y lo privado.

Una solución al problema de "lo social": el republicanismo

> Fue justamente esta esperanza en la transformación del Estado, en una forma nueva del gobierno que permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser "partícipe" en los asuntos públicos, la que iba a ser sepultada por los desastres de las revoluciones del presente siglo.
>
> *Arendt*

Arendt propone realizar un proceso de reinstitucionalización que reviva el antiguo republicanismo, y se ve obligada a efectuarlo en formas que intentarán dar nuevamente el lugar moderno de una sociedad civil diferenciada.

Aunque la filosofía pretende revivir a la sociedad política, su misma concepción de la sociedad moderna le impide desarrollar la categoría crucial de Tocqueville y examinar la relación entre la sociedad civil y la política.

La sociedad civil aparece sólo como la esfera privada, conservada por los derechos individuales, o como sociedad de masas. Los componentes asociativos de la sociedad civil moderna son ignorados o interpretados por la filósofa de Könisgsberg como grupos de interés.

Por ello, retoma los dilemas propios del republicanismo moderno y se ve obligada a observarlos, para retornar a un modelo de diferenciación. Admite la resurrección del republicanismo antiguo y, en todo caso, defendería la idea de sociedad civil como *politiké koinonía*. Propone la participación directa,[52] la representación y el federalismo, una soberanía unificada, un modelo organizado piramidalmente de pequeñas repúblicas, consejos y barrios, capaz de institucionalizar una estructura de libertad pública; establecer una forma de gobierno vinculado al paradigma de la discusión y el intercambio de opiniones y la concertación dialogada

[52] *Vid.* H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 260.

del poder, desde los condados o "pequeñas repúblicas", en tanto ellas constituyen "la espina dorsal de la gran república",[53] para, así, constituir la verdadera república.

La libertad no es posible a menos que la sociedad civil y el Estado se diferencien mediante los mecanismos de los derechos civiles, los cuales se hallan en esta esfera para estabilizar la privada. Los derechos civiles pueden proteger la esfera privada de la penetración del Estado moderno, sin embargo, no pueden protegerse de la economía moderna. Si hubiera una esperanza en relación con la restricción y el control de las fuerzas y del crecimiento económico, dependería de la existencia de un espacio público *rediferenciado* del social o independiente de la economía política. El surgimiento del liberalismo como política se concibe como instrumento al servicio de otros fines —en el caso de la misma protección de los derechos— y no un fin en sí. En cambio, el republicanismo, con su modelo discursivo de la democracia, considera que la política —en las palabras de Aristóteles— tiene como fin "que los hombres sean buenos ciudadanos por la práctica de la honestidad",[54] y tienen como imperativos cívicos hacer el mejor bien. Por ello, la política se aplica en dar a los ciudadanos una cierta cualidad: que sean buenos y capaces de acciones nobles, cívicamente virtuosos. La política es un fin en sí misma; otorgar permite realizar una intervención compartida, colectiva y deliberada de nuestro destino, ejercitando la capacidad humana para pensar nuestros actos y, a la vez, para hacernos cargo de la historia que tejemos constantemente junto con quienes compartimos el mundo común.

El establecimiento de las instituciones republicanas se relaciona con la conservación de los derechos civiles; el fracaso de las revoluciones, con la violación sistemática de sus derechos. Su constante preocupación por las injusticias la lleva a pensar, como Montesquieu, en la necesidad de derechos de protección y la posibilidad de la resistencia y la desobediencia civil. Ello también es presentado por la filósofa alemana cuando subraya el tema de los derechos y muestra la realidad de las *displaced persons,* de los parias y *outsiders,* a quienes parece negárseles tales derechos humanos por no tener un *status civitatis*. Ellos "vivían al margen del redil de la ley".[55] Y obtenían el *status*, paradójicamente, sólo como transgresores de la ley; al ser delincuentes se les trataba con cierta igualdad, no antes, pues siempre permanecían al margen de la ley y transgredían el orden jurídico del país en donde se hallaban. Mientras duraba el juicio, el transgresor estaba protegido del dominio arbitrario de la policía. "Perder ese *status*

[53] *Ibidem,* p. 262.

[54] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* I, 9, 1099 b.

[55] H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo,* t. II, p. 405.

civitatis significaba ser expulsado de la humanidad",[56] tal como lo describe Arendt en su segundo volumen de *Orígenes del totalitarismo:*

> Una vez que abandonaron su país se quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra. [...] Sólo como violador de la ley puede obtener la protección de ésta. Mientras dure su proceso y su sentencia estará a salvo de la norma policial arbitraria.[57]

La situación angustiante de los apátridas no resultaba de no ser iguales ante la ley, sino de la falta de leyes para ellos. Constituían "un fuera de la ley por definición, se hallaban completamente a merced de la policía, que no se preocupaba demasiado por tener que cometer unos pocos actos ilegales con tal de disminuir la carga de *indésirables* del país".[58] Ellos dejan de pertenecer a una comunidad política y, así, se vuelven superfluos, como sucedió con los judíos y los campos de concentración, *limbo* de los "indeseables".[59] Nos convertimos en iguales como miembros de una colectividad, gracias a una decisión conjunta que garantiza derechos iguales. La igualdad no es otorgada por naturaleza; es una construcción realizada de manera convencional por los hombres mediante la organización de la comunidad política. Así, Arendt afirma:

> los derechos humanos presuponen la ciudadanía no sólo como un hecho y un medio, sino como un principio, porque la privación de la ciudadanía afecta sustantivamente la condición humana, una vez que el ser humano privado de sus cualidades accidentales —su estatuto político— se ve privado de su sustancia. Es decir, convertido en pura sustancia, pierde su cualidad sustancial, que es la de ser tratado por los otros como un *semejante*.[60]

Los derechos humanos exigen la ciudadanía mediante una distinción entre la esfera de lo privado y la de lo público. La característica de la pluralidad realizada en el mundo común inserta la diferencia en la esfera privada y la igualdad en la de lo público; ahí se dará la democracia. La igualdad resulta de la organización humana, como en la *polis* lo fue la igualación mediante la ley. Por eso, perder la posibilidad de estar en la esfera pública significa perder el acceso a la igualdad sin la ciudadanía y, con ello, queda *privado* de derechos, pues éstos existen únicamente

[56] Celso Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 169.

[57] H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo,* t. II, pp. 393 y 417.

[58] *Ibidem,* p. 413.

[59] *Vid.* H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo,* t. III, pp. 677-681 y t. II, p. 413.

[60] C. Lafer, *op. cit.,* p. 173.

gracias a la pluralidad, la cual funge como garantía tácita entre los miembros de una comunidad.[61]

Ahí reside la importancia de la política en la teoría arendtiana. Gracias a ella se instituyen el mundo común y la pluralidad. Se desarrolla en el espacio de la acción, del discurso, de la palabra; de ella emergen los derechos humanos. El espacio común representado por la *polis* aristotélica genera el derecho a la vida pública.

La diferencia entre la libertad civil protegida por los derechos y la libertad pública, asegurada por el ejercicio del poder político, ayuda al establecimiento de cada una de ellas. Sin embargo, la erosión de sus límites tiende a destruirlas a ambas. El modelo de libertad basada en los derechos continúa siendo una amenaza al modelo basado en el poder; uno se centra en lo privado y el otro en lo público. La subordinación de la libertad política bajo la libertad civil, y el ciudadano al individuo privado, fue lo que sucedió en Francia cuando se generó el ascenso de lo social. Este ascenso generó el cambio de valores de la felicidad pública, la libertad y el espíritu público a la felicidad privada y al modelo negativo de la libertad.

De ahí que la sociedad sería una sociedad de ciudadanos —y no de portadores de derechos— que se desarrollan en lo común y en lo público, que argumentan y razonan sobre cómo organizarse socialmente para alcanzar el bien común. El Estado se justificará por su finalidad de establecer y ordenar la esfera pública dentro de la cual las personas pueden alcanzar la libertad, en el sentido de autogobierno, mediante el ejercicio de la razón en el diálogo público.

Arendt siempre defenderá el espacio público como primacía motivacional, basado en la participación y limitación del poder. El ascenso de lo social genera la burocratización y la defensa de los derechos civiles. La forma en que entiende los derechos y la falta de diferenciación refleja su renuencia a considerar seriamente la idea de una mediación entre lo privado y lo público. La ambigüedad de los derechos de asamblea y de asociación, en su obra, demuestra este punto.

A modo de conclusión

La reticencia de Arendt para aceptar la sociedad civil se relaciona principalmente con el significado amenazante que conlleva en sus acciones, realizadas en el espacio más caro para la filósofa alemana: el espacio de lo político. Esta amenaza resulta ser muy problemática, porque tal ámbito es el verdadero espacio de realización y plenificación humana y ciudadana.

[61] *Ibidem*, p. 174.

El problema consiste en que Arendt apreció la conversión de las "políticas" de la sociedad civil en sustitutos de la participación política real, al reemplazar a la sociedad política y a la formación de la opinión discursiva mediante las negociaciones y componendas. Está convencida de que los movimientos sociales aceleraron y completaron la destrucción por parte del campo social de lo público y de lo privado. Los movimientos sociales son movimientos de masas que invaden —mediante el principio social— y nivelan todos los dominios de la vida, hasta entonces privados, como la familia, la educación y la cultura; los homogeneizan masivamente. Tales movimientos sociales de masas son, para la filósofa alemana, prototalitarios, con los cuales es posible el ascenso totalitario de la sociedad. Frente a esta consideración, Cohen y Arato señalan que "si Arendt está en lo correcto sobre los movimientos sociales como tales, su sueño de la resurrección del republicanismo debe ser declarado finalmente muerto"[62] y no habría posibilidades de realizarlos y promoverlos. En realidad, la cuestión queda abierta porque habría que considerar si todos los movimientos son de masas y prototalitarios. Parece que la única opción viable es insistir en el espacio político que no puede ser cancelado ni atrofiado, sino que ha de pervivir en la búsqueda de lo común, de ese espacio del mundo, de la libertad y la acción y de participación. En todo caso, habría que establecer límites al mercado para evitar intromisiones inaceptables en el campo de lo político, porque para Arendt el paradigma del republicanismo no es el mercado, sino el diálogo.

La esfera pública arendtiana, delimitada por la esfera privada y por la de lo social en que se incluye la economía, coincide con la hostilidad republicana hacia el mercado. La esfera pública republicana es el marco para la formación y expresión de una voluntad política de carácter horizontal, dirigida hacia el entendimiento o hacia el consenso logrado discursivamente. La comunidad política implica reciprocidad y consentimiento mutuo de la ciudadanía. Si la revitalización de la vida pública no significa el fortalecimiento del Estado, sino el crecimiento de la esfera política independiente de éste, parece que tal vida política ha de colocarse en lo que hoy conocemos como sociedad civil —en tanto una sociedad con un carácter asociativo— y ello implicaría ubicar esa vida política en el espacio de lo que hoy llamamos sociedad civil.

Es interesante analizar el matiz de Hannah Arendt en los elementos propios de cada espacio, de lo político-público y el de lo social. Podemos apreciarlo con el cuadro proporcionado por Cristina Sánchez, el cual muestra con claridad las características y los contrastes entre ambas esferas, así como algunos aspectos ya mencionados en relación con lo político-público y lo social.[63]

[62] *Ibidem*, p. 236.

[63] C. Sánchez, *op. cit.*, p. 280.

	ESPACIO DE LO POLÍTICO-PÚBLICO	*ESPACIO DE LO SOCIAL*
Identidad de los sujetos	Pluralidad/diferencia	Uniformidad/identidad
Actuación respecto a las normas	Posibilidad de disenso	Conformismo
Tipo de sujeto	Ciudadano/a	*Parvenú* y *homo laborans*
Formas de vínculo	Amistad/solidaridad	Aislamiento/soledad
Actividad	Acción	Conducta
Forma política	República	Burocracia/nación

Una comunidad política existe cuando los ciudadanos plurales están activamente comprometidos en una forma de vida política y, por ello, su existencia depende de lo que los ciudadanos dicen y hacen. Una comunidad política es cambiante, de manera que los elementos constitutivos, tales como parlamentos representativos, elecciones libres, libertad de expresión, libertad de prensa y otras libertades, son sólo condiciones previas de la política,

> y por sí mismas no pueden crear o sostener una comunidad política. Sin duda éstas animan a la gente a aparecer en el ámbito de lo público, a intercambiar opiniones, a convencerse unos a otros y a proponer nuevas ideas; pero *no garantizan* la vida política. A lo sumo, pueden crear una "sociedad civil" estable, caracterizada por libertades, derechos y conductas civiles, pero no una forma de vida pública.[64]

Esta última sólo existe *cuando la mayoría de los ciudadanos*, o al menos una parte considerable de los mismos, *aman y valoran la vida pública* y los asuntos públicos. Si ello es así, sólo lo es en tanto comunidad política, pues constituye el ámbito de acción *par excellence;* esta comunidad política anima y desafía a los hombres a "atreverse a lo extraordinario", a realizar cosas grandes y legar a la posteridad ejemplos inspiradores.[65] Por eso, en tal espacio de acción con la capacidad de inicio se generan los paradigmas —presentados en una tonalidad de héroes—, emulados para la realización de grandes acciones.

Para terminar, podemos decir con Cohen y Arato que, aun cuando el análisis de Arendt sobre lo social y sobre la sociedad civil no siempre resulta claro y a veces se muestra unilateral, sin embargo, su trabajo "ofrece un impresionante *análisis de lo subyacente en la institucionalización de la sociedad civil moderna*".[66] Además, nos presenta las amenazas y peligros propios de un mundo en el que "lo social" ha prevalecido y desdeña lo político como elemento fundamental en el *constructo humano*.

[64] B. Parekh, *op. cit.*, p. 27. Las cursivas son mías.

[65] *Idem.*

[66] J. L. Cohen y A. Arato, *op. cit.*, p. 222. Las cursivas son mías.

El desdén y la oposición de Arendt a lo social y a lo que significa la sociedad civil emana de lo amenazante de su emergencia en la modernidad. Sin embargo, no cancela la posibilidad de preguntarnos sobre su importancia y su pertinencia, marcando la pauta para pensar en sus efectos, a los que Arendt dedicó gran parte de su tiempo. Por ello, las críticas realizadas por Cohen y Arato, Pitkin, Benhabib y Cristina Sánchez son pertinentes y han arrojado luces en nuestro breve recorrido crítico. Con ellas, podemos señalar, para concluir, la importancia de considerar que, efectivamente, Arendt tiene razón en sostener que lo social puede conducir a instituciones nefastas para el ámbito de lo humano al aniquilar cualquier espacio para la acción y la pluralidad; al anquilosarse y pervertirse, generó terribles consecuencias. Sin embargo, podemos señalar que tal vez Arendt fue muy rígida en la interpretación de lo social y la sociedad en el intento de apreciar toda su carga destructiva; ello le impidió apreciar los valiosos resquicios que debían tomarse en cuenta. De ahí que no haya advertido la existencia de elementos positivos que, aun perteneciendo a lo social, podrían generar espacios de acción en la vida política.

LO SOCIAL Y LO PÚBLICO EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

Reconsideraciones sobre una relación problemática

Anabella Di Pego*

Palabras preliminares

En *La condición humana*[1], Hannah Arendt desarrolla la tesis de que en la época moderna se ha producido un paulatino retroceso del espacio público como consecuencia, del surgimiento de lo social. A partir de ello, algunos pensadores concluyen que "Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social".[2] En este trabajo, desarrollado en tres secciones, pretendemos mostrar algunas de las limitaciones de esta interpretación del pensamiento de Arendt, según la cual lo social y lo público se conciben como ámbitos irreconciliables, cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución de lo público. En la primera sección, delimitamos la noción de Arendt de lo público en contraposición con lo privado. En tal contexto, examinamos algunas de las objeciones de Seyla Benhabib a la concepción arendtiana de lo público y lo privado, y analizamos de manera crítica la interpretación de esta autora, para quien existen dos modelos de espacio público en la obra de Arendt. En lugar de asumir dos modelos de espacio público,

---

* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

[1] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001.

[2] Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 235.

proponemos retomar la distinción, desarrollada por la propia Arendt, entre espacio público y espacio político.

En la segunda sección, reconstruimos el análisis que Arendt desarrolla en *La condición humana,* respecto del impacto del surgimiento de lo social sobre lo público y lo privado. También analizamos su texto *Sobre la revolución* para mostrar que lo social es un concepto ambivalente que refiere tanto a un conjunto de problemas vinculados con la satisfacción de las necesidades —las cuales constituyen "la cuestión social"—, como a un ámbito de interacción caracterizado por los procedimientos que prevalecen en su interior. Procuramos, entonces, restringir el uso del término de lo social para referirnos a este segundo sentido y lo diferenciamos de la llamada "cuestión social". En la tercera sección, mostramos que, entendido lo social como un ámbito de interacción, pueden encontrarse a su vez dos acepciones diferentes del término en la obra de Arendt. Una de las acepciones de lo social, a la cual denominaremos conformista, se encuentra en *La condición humana* y en otros textos teóricos; mientras que en sus escritos sobre actualidad política[3] se puede rastrear otra acepción de lo social, a la que llamaremos asociativa. A partir de tal distinción, procuramos mostrar que el ámbito social, en su acepción asociativa, no sólo no atenta contra la integridad del espacio público, sino que se presenta como una instancia del fortalecimiento del mismo. Lo social asociativo constituye en sí mismo una arena potencial para la constitución de espacios públicos. De este modo, a partir de estas reconsideraciones sobre lo social, esperamos aportar una nueva luz para repensar la relación entre lo social, lo público y lo político, en la obra de Hannah Arendt.

La distinción entre lo privado, lo público y lo político

En el segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt reconstruye las nociones de lo privado y lo político, siguiendo la oposición griega entre lo doméstico —*oikos*— y la *polis*. El ámbito doméstico se encuentra sujeto a la satisfacción de las necesidades de la vida e implica, en consecuencia, un proceso cíclico en constante repetición. El varón procura la reproducción individual de los miembros de la familia, encargándose de proporcionar la alimentación; la mujer, la reproducción de la especie, asumiendo las tareas de dar a luz y de cuidar a los niños. Como puede apreciarse, todas las actividades en el ámbito doméstico están regidas y determinadas por la necesidad, y no queda lugar en ellas para la libertad, en la medida en que ésta supone la interacción entre iguales que se han

[3] H. Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002. *Vid.* artículos "Little Rock" y "Desobediencia civil".

liberado del yugo de la necesidad. En el ámbito doméstico, entonces, no es posible la libertad, porque sus miembros están sometidos a la necesidad y porque en su interior prevalecen relaciones asimétricas de mando y obediencia. Por ello, el concepto de gobierno es apropiado para abordar las relaciones asimétricas de la esfera privada y resulta más bien ajeno al ámbito político, donde prevalece la igualdad.

> El concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y de poder en el sentido que hoy lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. La polis se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro más estricto de la desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales.[4]

La satisfacción de las necesidades, propia del ámbito doméstico, constituye un requisito insoslayable para participar en el ámbito político. Más aún, en pos del cumplimiento de este requisito parece

> que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo.[5]

En cambio, en la *polis* todos los asuntos se resuelven por medio del diálogo y la persuasión entre iguales; sólo fuera de ella, donde no hay iguales, aparece la violencia tanto al interior del ámbito doméstico, como en las relaciones con los denominados bárbaros.

Para completar los rasgos que los griegos oponían entre lo doméstico y la *polis,* es necesario referir aquello que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacen quienes viven recluidos en el ámbito doméstico permanece en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar; sólo el ámbito público tiene la capacidad de hacer visibles y perdurables las acciones de los hombres. Pero todavía más, el que vive una vida privada era considerado "*aneu logou,* desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y

[4] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 44-45.
[5] *Ibidem*, pp. 43-44.

sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos".[6] En cierto sentido, a la vida doméstica le falta el rasgo que distingue a los seres humanos de los animales: la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado mediante el diálogo y la acción. Este carácter privativo de lo doméstico provoca que la visión de los griegos respecto de tal ámbito sea completamente negativa, y que, en consecuencia, no conciban que el ámbito privado también posee un carácter no privativo, el cual consiste en ofrecer un lugar propio donde podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron el carácter no privativo de lo privado y, por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público.[7]

Por otra parte, en el ámbito de la *polis*, los hombres despliegan su capacidad de acción y de diálogo en un marco que los concibe como iguales y que reviste de honor e inmortalidad sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y gestas memorables de los hombres sólo podían ser inmortalizadas por medio de las narraciones de los poetas; pero, con su advenimiento, se ha instituido un ámbito público donde las acciones y las palabras aparecen ante todos los ciudadanos y configuran una trama de las relaciones humanas, que perdura al conformar un mundo común que trasciende y reúne a las distintas generaciones. En el ámbito político, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad; en definitiva, son libres.

> Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana.[8]

Antes de la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos, que serían inmortalizados por los poetas. Con la

[6] *Ibidem*, p. 41.

[7] "El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia". H. Arendt, *La condición humana*, p. 68.

[8] H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 167.

aparición de un ámbito político perdurable, los hombres encuentran un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotan de estabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revisten de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Sin embargo, para que haya acciones y palabras reveladoras, es necesario que los hombres sean concebidos como iguales. Por eso, la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, es ajena a la *polis,* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía,* entendida como la igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

> *Isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomía* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoría*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isología.*[9]

A modo de recapitulación podemos agrupar los rasgos que contraponen el ámbito doméstico al ámbito político en los siguientes pares de conceptos: necesidad-libertad, violencia-diálogo, asimetría-igualdad, gobierno-*isonomía.* Hemos presentado la oposición entre el ámbito doméstico y el político, y hemos destacado que este último tiene un carácter público. De modo que, siguiendo los lineamientos de *La condición humana*, nos hemos referido sin distinción al ámbito público y al político. Sin embargo, en el libro de introducción a la política que comenzó a escribir y que póstumamente se publicó bajo el nombre de *¿Qué es la política?*, Arendt traza una clara distinción entre lo público y lo político:

> Si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. [...] Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los trasmita a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la *polis*, políticamente distinta de otros asentamientos en que sólo ella se construye

[9] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse.[10]

Al seguir las palabras de Arendt, podemos apreciar que no todo espacio público es de inmediato un espacio político. Es decir, el primero es más amplio que el segundo, por lo cual este último comparte todas las características del espacio público, pero con alguna especificidad que al mismo tiempo lo distingue. Analicemos las características del espacio público y la peculiaridad del espacio político. El espacio público es el mundo común, no identificable con la naturaleza, constituido por los diversos objetos que fabrica el hombre y por la trama de relaciones humanas. El espacio público es este mundo común que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, en donde cada uno ocupa una posición diferente del de al lado; por ello, la diversidad de perspectivas o pluralidad es irreductible y constitutiva del espacio público.

> El término "público" significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.[11]

El mundo común preexiste al nacimiento de un individuo y continúa existiendo cuando éste perece. Gracias a la permanencia que trasciende la vida de los individuos, el ámbito de los asuntos humanos goza de cierta estabilidad. "Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca al público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo".[12] El espacio público es un mundo común que reúne y separa a los hombres, caracterizado por la publicidad más amplia posible, es decir, por el hecho de que puede ser visto y oído por todos.

Por otra parte, volviendo a la cita del libro de Arendt *¿Qué es la política?*, podemos observar que el espacio político requiere, además, de

---

[10] *Ibidem*, p. 74.

[11] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 61-62.

[12] *Ibidem*, p. 64.

un mundo común y de un carácter público, del establecimiento de una *polis*, es decir, de leyes y constituciones que implanten a las acciones y a las palabras de los hombres ciertos límites y condiciones de posibilidad más estables. Incluso en algunos párrafos de *La condición humana*, Arendt parece esbozar esta distinción entre espacio público y espacio político:

> La ley de la ciudad-estado [...] literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar.[13]

Puede apreciarse que el espacio político requiere del establecimiento de leyes que posibiliten la interacción entre iguales en el espacio público, y al mismo tiempo lo doten de cierta perdurabilidad, porque sin un marco legal o institucional el espacio público se encuentra en un estado precario y en constante peligro de desaparecer. En este sentido, la función de las leyes "no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano".[14] En otras palabras, para la constitución de un espacio político es necesario un marco institucional de leyes, que asegure la permanencia y la estabilidad de un espacio público de interacción entre iguales. Tal fue la tarea que emprendieron, sin mayor éxito, los revolucionarios del siglo XVIII a quienes

> aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y constituir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la "pasión por la libertad pública" o la "búsqueda de la felicidad pública" [...] que consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública.[15]

En oposición a la institucionalidad propia del espacio político, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad, es decir, porque surge

---

[13] *Ibidem*, p. 71.

[14] Margaret Canovan, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en Fina Birulés [comp.], *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 58. A pesar de que no concordamos con la hipótesis general de Canovan, según la cual el pensamiento de Arendt reviste de una faceta conservadora, el artículo de esa autora resulta de interés para mostrar el énfasis de Arendt respecto de la necesaria institucionalidad —leyes, derechos, constituciones, propiedad— y limitación del espacio político.

[15] H. Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, pp. 125-127.

cada vez que los hombres se reúnen y deciden tratarse como iguales. En este sentido, el ámbito de las gestas homéricas constituye el paradigma de espacio público en el mundo griego, en la medida en que conforma un espacio de aparición donde cada uno puede realizar acciones admirables, pero que desaparece cuando los hombres se dispersan, y sólo pervive en la memoria gracias a las narraciones de los poetas.

> El concepto central de la *polis* libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomía* e *isegoría* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de la vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas [...]. Es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la *polis* y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la *polis* sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio *propiamente político*, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con los iguales en la publicidad del ágora, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.[16]

En la cita anterior, se aprecia la continuidad existente entre el espacio público de las hazañas homéricas y la constitución de la *polis*, que constituye un espacio "propiamente político", porque permite hacer perdurable ese lugar de interacción entre iguales que se forjaba de momento en las hazañas homéricas. La *polis* es una institución permanente de ese espacio público retratado por Homero y, en este sentido, el espacio político reviste de un carácter estable que lo distingue del carácter efímero, propio del espacio público. Con la institución del espacio político, se producen dos desplazamientos, por un lado, la palabra adquiere mayor relevancia que las acciones y, por otro, la inmortalización de las acciones y de las palabras de los hombres ya no depende de las narraciones de los poetas, porque la constitución de la *polis* asegura por sí misma su perduración para la posteridad de la historia.[17] Nos interesa en particular el primer desplazamiento,

[16] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 75-76. Las cursivas de "propiamente político" son mías.

[17] "Resumiendo, afirmo que la ciudad [*polis*] toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto. Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el

ya que marca el tránsito de un espacio público centrado en la lucha y la competencia entre los hombres por realizar acciones admirables, hacia un espacio político donde la palabra y la persuasión en pos de decidir el curso de los asuntos públicos adquieren supremacía. Este desplazamiento es señalado por Seyla Benhabib cuando sostiene que "Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el 'domado' y 'más razonable' ciudadano deliberativo aristotélico".[18] Sin embargo, Benhabib no considera que las gestas homéricas constituyan un espacio público diferente del espacio político que surge con la institución de la *polis*. Según lo que venimos argumentando, mientras el espacio homérico es un espacio público transitorio, la *polis* se erige como un espacio político de carácter perdurable. En cambio, Benhabib no distingue entre ambos y concibe que los dos configuran el único modelo de espacio público, denominado agonístico —que Arendt desarrollaría en *La condición humana*—, mientras que, según Benhabib, en *Los orígenes del totalitarismo* y en otros textos posteriores, Arendt presentaría un modelo asociativo de espacio público.

> El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes [...]. Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como articulador de experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación [...]. [Así] uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la *polis* es que ella somete, e incluso "domestica" al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico.[19]

En primer lugar, observamos que dentro de lo que Benhabib denomina espacio agonista se incluye indistintamente el espacio público homérico y el espacio político de la *polis*. A la luz de las citas de Arendt ya analizadas, consideramos conveniente reconocer no sólo las continuidades

poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter [...]. Al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro [poeta] que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal". Tucídides, "La oración fúnebre de Pericles", en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, t. II, Madrid, Alianza, 1989, p. 41.

[18] Seyla Benhabib, "El paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en Fina Birulés, *op. cit.*, p. 111.

[19] *Ibidem*, p. 110.

entre tales espacios, sino también las diferencias que surgen cuando se analizan siguiendo el criterio de distinción entre lo público y lo político. Es cierto que, en muchos pasajes de *La condición humana*, Arendt habla sin distinción de espacio público y de espacio político. Ello se debe, en parte, a que según la concepción de Arendt todo espacio político es por necesidad un espacio público; sin embargo, no todo espacio público es de inmediato un espacio político. La especificidad del espacio político en relación con el público se manifiesta cuando, en el libro en cuestión, Arendt considera que "el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe".[20] En esta cita Arendt distingue entre el espacio público y el espacio político, y ello debe considerarse al plantear las diferencias entre el espacio homérico y el de la *polis*. De modo que, en *La condición humana,* Arendt no presenta un modelo agonístico de espacio público, sino más bien rastrea las apariciones históricas del espacio público homérico y del espacio político de la *polis*.

En segundo lugar, Benhabib advierte que el espacio agonista es "articulador de experiencias típicamente masculinas" y, en consecuencia, "las mujeres encuentran un espacio pequeño para sí mismas en el modelo agonista de espacio público que Arendt delinea".[21] Respecto de tal crítica, es necesario señalar dos puntos. Por un lado, no cabe duda de que el espacio homérico y la *polis* nuclean [*sic*] actividades masculinas en las cuales las mujeres no son reconocidas como posibles interlocutoras. En la base de la construcción histórica de los espacios públicos y políticos, se encuentra la exclusión de las mujeres, de los esclavos y de ciertos tipos de trabajadores, cuyas actividades eran en gran medida condiciones de posibilidad de existencia de los espacios mismos. Por otro lado, Benhabib extrapola los contenidos y las características históricas de estos espacios para construir un modelo normativo de espacio público que suscribiría Arendt. Sin embargo, queremos señalar las limitaciones de esta extrapolación, a partir de precisar la postura de Arendt. El rasgo distintivo del espacio público no puede residir en los contenidos abordados o en las actividades desarrolladas en su interior, porque éstas varían con frecuencia. Veamos las propias palabras de Arendt: "En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: 'es importante que sean tratados en público'. Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto [...]. Me parece totalmente distinto lo que se convierte en público

[20] H. Arendt, *La condición humana*, p. 178.
[21] S. Benhabib, *op. cit.*, p. 111.

en cada período".[22] Por esta razón, Arendt nunca aceptaría que los contenidos y las actividades conformadores del espacio público de los griegos puedan abstraerse de su momento histórico para establecer un modelo normativo de espacio público. Más bien, la filosofía vuelve a los griegos —cuyos procedimientos pueden ser recuperados para delimitar la noción de espacio público—, porque ellos constituyeron los primeros espacios públicos y políticos, cuyos contenidos y actividades son particulares. De este modo, la peculiaridad del espacio público y su carácter normativo estarían dados por ciertos procedimientos propios, a saber, que las personas se reúnan para actuar en concierto y se conciban como iguales —*isonomía* e *isegoría*— y los asuntos se diriman fundamentalmente a través de la persuasión.

Hemos analizado el modelo agonístico de espacio público; pero Benhabib también sostiene que puede encontrarse otro modelo de espacio público en Arendt, que denomina asociativo.

> Conforme al "punto de vista que yo denomino asociativo", dicho espacio público emerge siempre y en todo lugar, en palabras de Arendt, donde "los hombres actúan en concierto". Bajo este modelo, el espacio público es el espacio "donde puede aparecer la libertad". No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no "actúe en concierto" no es un espacio público en este sentido arendtiano [...]. Un campo o un bosque también pueden convertirse en espacios públicos si son el objeto y el lugar de una "acción en concierto", de una demostración, por ejemplo, para detener la construcción de una autopista o de una base militar aérea [...]. Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven "sitios" de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje de la persuasión.[23]

Respecto de tal noción de espacio asociativo, quisiéramos señalar de manera sucinta que, en realidad, Benhabib se refiere a la noción de espacio público que Arendt distingue del espacio político. Recordemos que mientras el espacio político supone cierta institucionalidad, proveedora de estabilidad a los asuntos humanos, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad, pues se conforma cuando los hombres se reconocen como iguales para actuar en concierto y puede disolverse cuando ellos se dispersan. Entonces, la noción de espacio asociativo se corresponde justo con la de espacio público, la cual recorre toda la obra de Arendt y posee un carácter espontáneo y perecedero. Por su parte, el espacio agonista, en la medida en que alude a la *polis*, se corresponde con la noción más restringida de espacio político.

[22] H. Arendt, "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 151.

[23] S. Benhabib, *op.cit.*, p. 111.

En definitiva, consideramos que, para la comprensión del concepto de espacio público de Arendt, introducir la distinción entre un modelo agonístico y otro asociativo no permite captar ni la complejidad ni la especificidad de su enfoque. En cambio, resulta más productivo retomar la distinción, introducida por la misma Arendt, entre espacio público y espacio político. Ello nos permite iluminar dos cosas. La primera, advertida con claridad por Benhabib se refiere a que espacio público no supone una dimensión espacial determinada, sino que puede constituirse en cualquier lugar físico, cuando los hombres emprenden una acción en concierto coordinada mediante las palabras. En este sentido, el espacio público ha resurgido en la modernidad "no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de los años sesenta en Estados Unidos".[24] La segunda cuestión, que sólo mencionaremos, es que puede releerse *La condición humana* a partir de tal distinción, observando que mientras en la época moderna el espacio político —como institucionalidad que reconoce la igualdad de todos los ciudadanos para participar de los asuntos públicos— ha retrocedido hasta prácticamente extinguirse, el espacio público —en la medida en que comporta un carácter espontáneo— ha resurgido cada vez que los hombres decidieron recuperar su libertad y su capacidad de acción, por ejemplo, como ya mencionamos, en las revoluciones y en el accionar de diversos movimientos (feministas, pacificistas, estudiantiles, etc.). El surgimiento del espacio público constituye una posibilidad, cuya concreción depende de la movilización de los hombres y de su capacidad de actuar en concierto, en tanto que el surgimiento del espacio político requiere, además, de una constitución —acto constituyente y marco legal—, la cual reconozca a los hombres como iguales y como partícipes activos en los asuntos públicos.[25] Por estas razones, la distinción entre espacio público y espacio político puede ser una herramienta analítica de utilidad para un estudio matizado del derrotero de la modernidad.

Recapitulando, para Arendt, el espacio público es un ámbito fundamentalmente persuasivo, conformado cuando las personas, concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*), se reúnen para actuar en concierto. Es decir, el espacio público puede delimitarse de manera procedimental por ser: *a)* un ámbito de persuasión —en donde las palabras adquieren

[24] *Idem.*

[25] En esta tarea precisamente han fracasado las revoluciones. Aunque de manera espontánea conformaron y se organizaron mediante el sistema de consejos, no lograron instituirlo en un espacio político estable, es decir, no lograron constituir una nueva forma de gobierno. *Vid.* H. Arendt, *La condición humana*, p. 238.

centralidad—, *b)* de acción en concierto, y *c)* entre personas que se consideran iguales. Los contenidos nunca constituyen lo definitorio del espacio público, porque éstos cambian a través de los distintos momentos históricos. Por ello, el espacio público, tal como lo presenta Arendt, no se define por contenidos específicos, es decir, en su esencia, sino por procedimientos que regulan las interacciones entre las personas. También hemos señalado que Arendt establece una distinción entre el espacio público y el espacio político y, a partir de la misma, indicamos las limitaciones de la interpretación de Benhabib, según la cual habría dos modelos de espacio público en la obra de Arendt, uno agonista y otro asociativo. En realidad, el espacio agonista, en tanto refiere a la *polis*, podría subsumirse en la noción arendtiana de espacio político y el espacio asociativo, en la noción de espacio público. Ello, considerando que el espacio político, si bien comparte todas las características que definen al espacio público, posee además una particularidad adicional: requiere de cierta institucionalización que obre como marco regulador y estabilizador de las interacciones entre las personas. En este sentido, hemos destacado que el espacio público surge cada vez que las personas se reúnen y, por ello, la espontaneidad lo caracteriza, mientras que el espacio político supone la reunión de personas en un ámbito dotado de estabilidad, es decir, institucionalizado.

El espacio público y el surgimiento de lo social. Delimitación de la *cuestión social* y de lo social

Hasta aquí hemos rastreado, siguiendo a Arendt, las distinciones entre lo privado, lo público y lo político, las cuales se delimitaron originariamente en el mundo antiguo de los griegos. En la época moderna, a estos espacios se suma el surgimiento de lo social —una esfera híbrida entre lo privado y lo público—, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, antes propias del espacio privado, ocupan un lugar central en el espacio público. En *La condición humana*, Arendt sostiene que cuando lo social irrumpe y acapara el espacio público se produce un paulatino deterioro y retroceso en él —*stricto sensu*, definido en el apartado anterior—. Para tratar en profundidad el análisis de la tesis de Arendt —que lo social conduce a la atrofia del espacio público—, reconstruiremos las principales consecuencias del ascenso de lo social, para luego delimitar sus principales características.

> La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza

entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano.[26]

Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer el carácter privativo que los griegos le otorgaban al concebir que quienes vivían confinados en esa esfera, es decir, sin participar en los asuntos públicos, se veían "privados" de capacidades que distinguían a los seres humanos de los animales.[27] En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a considerarse como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos, el cual debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad impuesta por la sociedad. Lo social se plasma mediante las convenciones y las normas que procuran la homogeneización de los individuos. En este sentido, "la rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos *conformismo* inherente a toda sociedad".[28] Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la sociedad no deja lugar para la acción libre —que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás—, sino sólo para las conductas estereotipadas acordes con las normas.

En la sociedad, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, pues la acción supone un reconocimiento convencional de la igualdad, condición que hace posible distinguirnos de los demás. Es decir, la igualdad supuesta por la acción es la de aquellos que se reconocen como pares (*homoi*) para constituir un espacio donde cada individuo busca de manera constante distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social "lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia".[29] Mientras que la acción presume una igualdad —condición de posibilidad de la distinción—, en la sociedad encontramos un conformismo que da por hecho la supresión de todas las distinciones. En la sociedad no hay posibilidad de acción

[26] *Ibidem*, p. 49.

[27] "Arraigada está [...] la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende, no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos." Tucídides, *op. cit.*, II, p. 40.

[28] H. Arendt, *La condición humana*, p. 50. Las cursivas son mías.

[29] *Ibidem*, p. 51.

innovadora, justo porque en ella se impone la norma y no queda lugar para lo distinto.

> Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a "normalizar" a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente [...]. La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo.[30]

Es necesario destacar que la igualación supuesta por la sociedad "es en todo aspecto diferente de la igualdad de la antigüedad y, en especial, de la de las ciudades-estado griegas".[31] La igualdad de la *polis* era condición de posibilidad de la distinción entre los individuos, es decir, en el espacio público los hombres se concebían como iguales y a partir de esta igualdad perseguían la distinción. Por el contrario, en la sociedad las personas se encuentran inmersas en una igualación, muchas veces denominada conformismo por Arendt, que socava las distancias entre los individuos y obstaculiza la posibilidad de distinción. En consecuencia, en la época moderna las distinciones y las diferencias se han resguardado en el ámbito de la intimidad para protegerse de la fuerza homogeneizadora de la sociedad. Pero, aun en este ámbito íntimo, la posibilidad de distinción se encuentra de continuo amenazada por el creciente avance del conformismo de la sociedad.

Asimismo, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad de lo íntimo, sino también del espacio público y del espacio político. Recordemos que en el espacio público las personas pueden desarrollar tanto su libertad como su capacidad de acción, es decir, pueden realizar cosas inesperadas e introducir novedad. Sin embargo, por un lado, en la medida en que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran "subordinadas a la necesidad y no a la libertad".[32] De tal modo, según Arendt, en el ámbito social las personas no pueden ser libres, pues se encuentran sujetas a la satisfacción de las necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, puesto que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos,

[30] *Ibidem*, pp. 51-52.
[31] *Ibidem*, p. 52.
[32] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 90.

en él las personas se comportan siguiendo "ciertos modelos de conducta",[33] y en consecuencia no hay lugar para la acción, la cual supone la posibilidad de distinguir e innovar. En la época moderna, lo social terminó por acaparar el espacio público y, en este proceso, lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando "el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales, el privado *par excellence*— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público",[34] se produjeron tres desplazamientos: la acción fue reemplazada por la conducta; la posibilidad de distinción, por el conformismo; y la libertad, por la necesidad. Todos ellos —que caracterizan el ascenso de lo social— conducen al deterioro y a la reducción del espacio público propios de la modernidad.

Por último, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político[35] que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia de la sociedad y su protección —tarea delimitada al ámbito doméstico entre los griegos—. Se produce así un paulatino debilitamiento de lo político,[36] en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos se sustituye por el gobierno de expertos dedicados a satisfacer las necesidades de la sociedad. Arendt advierte que, en la época moderna, "el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado".[37] En esta asunción de tareas domésticas por parte del gobierno, nada ha quedado de la política en tanto espacio de interacción entre iguales donde las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. "Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo —una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política."[38] De este modo, una de las mayores amenazas

[33] H. Arendt, *La condición humana*, p. 53.

[34] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 89.

[35] "Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna". H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", p. 168.

[36] "El 'marchitamiento del estado' había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una 'organización doméstica' de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración". H. Arendt, *La condición humana*, p. 69.

[37] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 89.

[38] *Ibidem*, p. 93.

para la supervivencia de la política consiste en reducirse a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, o sea, la cuestión social.

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro de introducción a la política, publicado póstumamente bajo el título *¿Qué es la política?*,[39] Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava de manera simultánea la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público y del político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida en que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas sobre las acciones libres, la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, y el imperio de la necesidad sobre la libertad. Es decir, lo social da lugar al comportamiento estereotipado, al conformismo y a la necesidad.

Hasta aquí, después de analizar la relación entre lo social y lo público, advertimos que son concebidos como ámbitos irreconciliables, cuya interacción conduce sólo a la depreciación de lo público. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera inversamente proporcional, pues cuando lo social irrumpe en el espacio público termina deteriorándolo hasta hacerlo desaparecer; es decir, cuando lo social se incrementa lo público disminuye. Así, lo social y lo público parecen ser excluyentes e incompatibles; la preeminencia de lo social conduce a la reducción de lo público y, aún más grave, lo social es incapaz de constituir un espacio público genuino, en el sentido estricto en que lo hemos definido.[40]

En *La condición humana*, Arendt se refiere a lo social como un ámbito, o esfera, surgido en la época moderna que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida en que implicó el tratamiento público de asuntos considerados entre los griegos —y los romanos— como domésticos. Por esta razón, Arendt asevera que "la esfera social [era] desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada".[41] Por un lado, la esfera social tiene anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos; pero no es estrictamente privada, pues considera estos asuntos a la luz de lo público

[39] Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo periodo. Así, la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, mientras que entre 1956 y 1959 Arendt se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política que no se publicó y cuyos fragmentos fueron reunidos y publicados póstumamente en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*

[40] Cuando Arendt habla de la "esfera semipública de la sociedad" está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto, porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales. Al respecto, *vid. ¿Qué es la política?*, pp. 95-96.

[41] H. Arendt, *La condición humana*, p. 49.

y amenaza de continuo nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume carácter público; pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas y socava la posibilidad de un ámbito público genuino, en donde las personas puedan distinguirse mediante la persuasión y las acciones libres. Llegados a este punto es preciso distinguir los dos aspectos anteriores, porque el primero se refiere a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna; en cambio, el segundo alude más bien a las formas de interacción que prevalecen en el interior de lo social. A partir de la distinción entre los dos aspectos, podemos sostener que la peculiaridad de la esfera social —es decir, aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público— no reside fundamentalmente en sus contenidos, modificables con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se realizan en su interior: el conformismo y la conducta estereotipada. De modo que la esfera social constituye un ámbito con elementos del espacio privado y del público, caracterizada por la preeminencia del conformismo y de las conductas estereotipadas, que, al mismo tiempo, obstruyen las posibilidades de acciones libres propias del espacio público.

En *Sobre la revolución*, Arendt acuña dos conceptos para distinguir entre estos dos aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido indiferenciados. Por una parte, habla de la "cuestión social" que constituye "lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza".[42] En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otra parte, Arendt señala que la "sociedad" constituye una "esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro".[43] Es necesario destacar que la cuestión social abarca ciertos contenidos y problemáticas particulares; en cambio, la sociedad refiere a una esfera o ámbito de interacción que se diferenció en la modernidad de lo privado y de lo público-político. A partir de dicha distinción, pretendemos mostrar que la llamada *cuestión social* remite a los contenidos particulares predominantes en la esfera de la sociedad durante las revoluciones y en gran parte de la época moderna; pero no constituye el elemento definitorio de la misma. Más bien, lo que caracteriza a la esfera de lo social son los modos de interacción específicos entre las personas; es decir, los criterios establecidos por Arendt para delimitarla no se basan en ciertos contenidos supuestamente propios, sino en los procedimientos prevalecientes en su interior.

[42] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 61.

[43] *Ibidem*, p. 122.

En relación con la *cuestión social*, según el análisis de Arendt en *Sobre la revolución*, no cabe duda de que la emergencia de la misma acarrea consecuencias nocivas para lo público-político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

> Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en "social". Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión [...]. Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo [...] no sólo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, sólo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas.[44]

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la *cuestión social* parecen no ser objeto de un posible tratamiento político. Esta posición tan tajante y a contramano de lo que ocurre en el mundo contemporáneo se torna más flexible en algunos escritos posteriores de Arendt. En 1972, en un congreso sobre su pensamiento, Arendt señala que: "Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que —si lo queremos destacar negativamente— no podemos resolver con certeza".[45] Según esto, parecería que hay algunos asuntos que pueden ser administrados y, por tanto, no deben ser objeto de debate público; en este grupo se encontrarían las cuestiones sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquéllas sujetas a debate, porque no pueden ser resueltas con certeza. Sin embargo, más tarde Arendt aclara que, por su naturaleza, no hay un grupo de cuestiones sociales ni otro grupo de políticas, sino que "tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate",[46] pero la otra sí. Para ejemplificar esta "doble faz" plantea que frente a la construcción de un puente, no puede haber debate en torno de la mejor manera de construirlo o acerca de su necesidad para la fluidez de las comunicaciones de la ciudad. Pero el "problema relativo a la mejor ubicación del puente"[47] sí constituye una cuestión política que debe estar abierta al debate público.

Quisiéramos hacer dos comentarios relativos a esta distinción entre lo social —que puede ser resuelto con certeza y, por tanto, administrado y

[44] *Ibidem*, pp. 91-92.
[45] H. Arendt, "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", p. 152.
[46] *Ibidem*, p. 153.
[47] *Ibidem*, p. 152.

no es susceptible de deliberación— y lo político —que no puede solucionarse con certeza y, por ello, es susceptible de deliberación pública—. En primer lugar, queremos destacar el origen aristotélico de dicha distinción. Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, considera:

> deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquéllas.[48]

Así, los objetos de deliberación quedan delimitados por aquellas cuestiones respecto de las cuales vacilamos o que resultan no ser resolubles de forma precisa. Retomando este criterio aristotélico, Arendt considera que la mayoría de los asuntos encierra un aspecto político, el cual puede ser objeto de deliberación, y otro social, que puede resolverse con certeza. En segundo lugar, la delimitación entre un aspecto político-deliberativo y otro social-administrativo presenta diversos problemas. Sin embargo, el hecho de que Arendt considere que no hay cuestiones las cuales por su misma naturaleza no puedan ser objeto de debate público, sino que más bien suelen tener un aspecto político y uno social de manera simultánea, constituye una forma de flexibilizar la posición extrema que en *Sobre la revolución* excluía la posibilidad de un tratamiento político de la denominada *cuestión social,* que no condujera a la atrofia y depreciación del espacio político. La obra de Arendt no está exenta de tensiones entre clasificaciones teóricas muy estrechas y posteriores flexibilizaciones, surgidas a la luz del análisis político de situaciones de actualidad. Así sucede con la *cuestión social* que se presenta con un cariz negativo y *cuasi* sustantivo en el análisis de las experiencias históricas de las revoluciones y, luego, es redefinido como un aspecto que suele presentarse en la mayoría de las cuestiones junto a un aspecto político.

Por otra parte, respecto de la noción de sociedad o de lo social, como esfera o ámbito de interacción, en *Sobre la revolución* se comienza a advertir una postura más ambivalente y no tan negativa como en *La condición humana*. En efecto, lo social nace como un ámbito vinculado de manera estrecha con la necesidad, en donde no es posible la acción libre; sin embargo, también es el ámbito en el cual surgen asociaciones que posibilitan la acción de las personas y que pueden prefigurar una nueva forma de organización política:

[48] Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III, 3, 1112b 1-10.

La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos grupos de presión de los pobres, la "punta de diamante" de la necesidad perentoria a la "que nada podía resistir" (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endebles principios, de un tipo nuevo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los "partícipes en el gobierno" de que hablaba Jefferson. A causa de esta *doble dimensión*, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que "actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos" y aquellos a quienes las olas de la revolución habían elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: "El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad" [...]. De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la revolución.[49]

Durante la revolución francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades —por ende, condujeron al ascenso de las cuestiones domésticas al ámbito público—; por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. El segundo papel les confiere una importancia central en la constitución de espacios públicos, donde pudo aparecer de manera esporádica la política en la época moderna. De este modo, podríamos decir, parafraseando a Arendt, que lo social tiene una doble dimensión, una de las cuales constituye una amenaza para la supervivencia de la política y se caracteriza por el predominio de la necesidad, y otra que puede constituirse en un ámbito en donde la política puede hacer su fugaz aparición por medio de las formas de organización social en pos de participar activamente en los asuntos públicos. Así, queremos destacar que en *Sobre la revolución* Arendt empieza a considerar que el ámbito de lo social está regido por la necesidad, pero puede constituir un espacio público con metas políticas. De esta forma, se aprecia que lo social, concebido como una esfera de interacción, tampoco es un concepto monolítico, sino que reviste dos dimensiones, las cuales no siempre se articulan en armonía.

En resumen, hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revo-*

[49] H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 253. Las cursivas son mías.

lución Arendt introduce distinciones más precisas para referirse a la noción genérica de lo social, acuñada en *La condición humana*. En este sentido, es necesario distinguir entre la *cuestión social*, referente a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que adquiere alcance público en la época moderna, y la *sociedad*, que hace referencia a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público-político, surgida también en esta época. Reservaremos la noción de *lo social* para referirnos a este segundo sentido. Por último, insinuamos que dentro de la noción de lo social se delimitan dos dimensiones: la primera remite a una esfera de interacción distorsionada por las necesidades y la pobreza; la segunda, a una esfera de interacción potencialmente política. Esta última constituye el esbozo de un nuevo modelo de lo social que analizaremos con dete-nimiento en el próximo apartado y que puede rastrearse en algunos escritos políticos de la autora referidos a problemas de actualidad. De este modo, puede observarse en la obra de Arendt una tensión entre clasificaciones y delimitaciones rígidas de los conceptos en sus textos teóricos y poste-riores modificaciones, que redefinen tales conceptos de manera más laxa en sus textos de actualidad política. En definitiva, la noción de lo social en Arendt presenta un carácter polisémico, no exento de tensiones, que procuraremos indagar para recuperar un modelo alternativo de lo social, ya esbozado en su texto acerca de las revoluciones, y que desarrolla más extensamente en dos escritos de actualidad política: "Little Rock" y "Desobediencia civil".[50]

Dos acepciones de lo social: lo social conformista y lo social asociativo

Tal como hemos visto en *La condición humana*, lo social se define como un ámbito caracterizado por el conformismo, la conducta estereotipada según las normas y la necesidad apremiante de sus problemáticas. El modelo de lo social, que podríamos denominar conformista —o reproductivista—, no deja lugar para las acciones libres y para las palabras reveladoras; por eso, constituye una amenaza permanente para la preservación de espacios públicos y políticos. Sin embargo, la caracterización que hemos ofrecido hasta ahora no agota la concepción arendtiana de lo social. En este apartado, analizaremos algunas ideas de su controvertido artículo "Little Rock" y procuraremos mostrar que esta pensadora rescata un aspecto positivo del ascenso de lo social, así como prefigura un nuevo modelo del mismo. En divergencia con lo sostenido en *La condición humana*, en el mencionado artículo Arendt caracteriza lo social como un

[50] Estos dos artículos se encuentran publicados en H. Arendt, *Tiempos presentes*. Analizaremos con mayor detenimiento lo expuesto por la autora en "Little Rock".

ámbito de diferenciación o de discriminación en el cual los ciudadanos se agrupan en asociaciones, para perseguir objetivos específicos y compartidos, siguiendo ciertas afinidades. En este sentido, lo social conforma un espacio donde los ciudadanos se reúnen para actuar y dar publicidad —o carácter público— a sus reclamos con objeto de ser vistos y oídos por la mayor cantidad posible de ciudadanos.

> Lo que la igualdad es al colectivo político —su principio más intrínseco— lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado, en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque que- remos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho "Dios los cría y ellos se juntan", que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito. [...] Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos.[51]

Para comenzar, podemos advertir que mientras en *La condición humana* Arendt define lo social y destaca su conformismo, la cita precedente señala la *discriminación* o las posibilidades de diferenciación inherentes a su dinámica como rasgo distintivo de lo social. Así, lo social es un espacio donde proliferan grupos que procuran diferenciarse unos de otros; por supuesto, Arendt también reconoce que el conformismo desempeña un papel importante en el interior de cada uno de estos grupos, pero, destaca como la característica más relevante de lo social el hecho de brindar posibilidades de asociación.

Entonces, tenemos, un modelo de lo social como una esfera de interacción caracterizado por el conformismo; y otro, por la discriminación o la diferenciación social. El rasgo en común de las dos acepciones de lo social es que tanto el conformismo como la diferenciación se distinguen y, en cierta medida, se oponen a la igualdad política. Es interesante analizar las respuestas de ambos modelos a distintos intereses de Arendt: el primero es desarrollado en *La condición humana* para denunciar el "conformismo inherente a toda sociedad"[52] y su inusitada expansión en la

[51] H. Arendt, "Little Rock", p. 100.
[52] H. Arendt, *La condición humana*, p. 50.

denominada sociedad de masas. Por su parte, el segundo es desarrollado en "Little Rock" con el propósito de analizar la acción de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Así, en su texto teórico, Arendt enfatiza la efectividad de la reproducción social, manifiesta en el creciente conformismo que impera en la sociedad; pero cuando analiza situaciones políticas concretas —como es el caso de "Little Rock"—, advierte sobre la existencia de acciones e interacciones que desafían esa reproducción y la ponen en jaque, mediante la organización colectiva de los espacios de diferenciación.

Rastrearemos estas divergencias para mostrar que responden a distintos modelos de lo social. De este modo, también se podrían explicar las posiciones contrapuestas que en uno y otro texto presenta Arendt respecto de la relación entre el ascenso de lo social y el advenimiento de la sociedad de masas. En *La condición humana*, Arendt afirma que "con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza".[53] Lo social es concebido como una fuerza homogeneizadora que crece desde siglos pasados y que ha encontrado su máximo desarrollo en las sociedades de masas. En definitiva, la sociedad de masas representa el triunfo y la máxima realización del modelo de sociedad basada en el conformismo. Sin embargo, en "Little Rock" Arendt sostiene que "una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular".[54] Ambas afirmaciones parecen contradictorias: por un lado, en *La condición humana* Arendt nos dice que la sociedad de masas significó el punto culminante de expansión de lo social; por otro, en "Little Rock" sostiene que la sociedad de masas constituye una amenaza para la supervivencia de lo social. ¿Cómo debemos entender estas afirmaciones contradictorias? Primero procuraremos situarlas en sus respectivos contextos y, después, mostraremos que la confusión se produce porque en cada una de las afirmaciones Arendt entiende lo social de una diferente manera. En definitiva, en este aparente contrasentido respecto de la relación entre la sociedad de masas y lo social, en realidad subyacen los dos modelos divergentes de lo social, que venimos delineando.

En *La condición humana*, la definición de lo social se encuentra inmersa en una crítica a la sociedad de masas. Arendt entiende que lo social es una esfera caracterizada por el conformismo y las conductas normalizadas; analiza críticamente el advenimiento de la sociedad de

[53] *Ibidem*, p. 52.

[54] H. Arendt, "Little Rock", p. 100.

masas como la infortunada consagración de lo social, respecto de los demás espacios de interacción, y de la preeminencia de su conformismo inherente. En cambio, en "Little Rock", considera lo social como una esfera donde las personas se diferencian y conforman grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, etcétera. Por ello, Arendt recurre al viejo dicho "Dios los cría y ellos se juntan" para describir la dinámica propia de lo social. Lo social, entonces, se concibe como un ámbito de diferenciación y de desigualdades más que como un lugar donde prevalezca el conformismo —aun cuando en el interior de los grupos éste sea necesario—.

Asimismo, como puede apreciarse en las citas anteriores, en *La condición humana* lo social es valorado negativamente, pues implica la extensión del conformismo; mientras en "Little Rock" es valorado positivamente como un ámbito de diferenciación que debe ser preservado. En este artículo, Arendt esboza su concepción teórica y luego la aplica para el análisis de un caso particular, en el marco de los reclamos de diversos grupos de color por acceder a los derechos civiles y políticos. Debemos aclarar que no nos interesa indagar las particularidades de tal caso, controvertido y objetable en sumo grado, sino reconstruir la concepción teórica arendtiana, porque, aun cuando en este caso su aplicación sea desafortunada, consideramos su relevancia teórica para la caracterización de lo social. En el artículo "Little Rock", Arendt procura defender la integridad de lo social frente a las políticas del gobierno. Lo social es concebido como el ámbito donde debe prevalecer "el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él".[55] Lo social es el ámbito de la libre asociación y de la diferenciación entre las personas; pero los gobiernos, en su creciente afán de regular, amenazan y restringen la autonomía de este espacio. La excesiva administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad, sino también para la integridad del ámbito privado. En el momento en que los gobiernos, señala Arendt, se entrometen con una regulación excesiva sobre los modos de vida e interacción de las personas, "se viola la libertad de la sociedad"[56] y "el derecho personal [...] que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia".[57]

Quizá este reparo de Arendt —sin lugar a dudas, la faceta más liberal de su argumentación— pueda entenderse mejor si se retoma la tesis posterior de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida. Habermas señala que nuestras sociedades se conforman por cier-

[55] *Ibidem*, p. 106.
[56] *Ibidem*, p. 104.
[57] *Ibidem*, p. 106.

tos ámbitos de acción integrados *socialmente* —mundo de la vida— y otros integrados *sistémicamente* —sistemas—. Los ámbitos sistémicos, constituidos por la economía y el Estado, se estructuran en torno de la racionalidad instrumental; mientras que "los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren [...] la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*)"[58] y se estructuran alrededor de la racionalidad comunicativa. La denominada colonización del mundo de la vida se produce cuando la racionalidad instrumental, originaria del ámbito sistémico, se introduce y comienza a regir las interacciones en el mundo de la vida, vía sus medios de intercambios propios: el dinero y el poder. Sin embargo,

> sólo los ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden quedar efectivamente regulados por medios de control; estos medios fracasan en los ámbitos de reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; en estas funciones no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de acciones. A diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la reproducción sistémica sin que se produzcan efectos colaterales patológicos.[59]

La posición de Arendt es análoga a la de Habermas. Ambos se empeñan en señalar las distorsiones generadas por la intromisión de la lógica administrativa, propia del ámbito de gobierno, en los espacios de interacción privados y sociales.[60] Aunque debe señalarse que Habermas también introduce, de manera muy pertinente, la idea del impacto de la economía en la esfera de la vida privada, que genera una monetarización de las relaciones entre las personas. Por otra parte, la injerencia del Estado se realiza en la esfera de la opinión pública por medio de los procesos de burocratización. Sin lugar a dudas, el análisis de Habermas se encuentra más desarrollado y es más exhaustivo que el de Arendt; pero este último ya permitía iluminar el carácter problemático de las relaciones entre el

---

[58] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. II, Madrid, Taurus, 1999, p. 452.

[59] *Ibidem*, p. 457.

[60] En este contexto, Arendt se empeña en defender "el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca", denunciando que "con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos". H. Arendt, "Little Rock", p. 106. Obviamente, podemos no coincidir con esta opinión de Arendt, pero no podemos ignorar los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario debatir en público cuáles intervenciones del Estado son deseables y cuáles deberían evitarse.

ámbito de la sociedad —o el mundo de la vida, según Habermas— y el de la política institucionalizada —el Estado—.

En el análisis de esta relación problemática, Arendt considera que "mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminadoras de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se impongan por ley",[61] precisamente porque el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Ésta no puede ser discriminatoria, pues la arena legítima de la política es la igualdad. La relación entre lo social y lo político se halla atravesada por dos movimientos en tensión: por un lado, lo social es el ámbito donde se efectúan procesos de diferenciación; por otro, el ámbito político procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. Así, la relación entre lo social y lo político recrea en parte el conflicto entre diferencia e igualdad. Arendt no duda que todos los ciudadanos deben ser reconocidos como iguales ante la ley; pero se muestra renuente a promover que esta igualdad formal se materialice en la sociedad, aboliendo todo tipo de diferenciación. Esta renuencia no es infundada, sino que se basa en la proliferación del conformismo y en la disolución de las posibilidades de diferenciación que el estado de bienestar y el auge correlativo de la sociedad de masas parecen llevar consigo.

"La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores."[62] En la cita anterior se aprecia que Arendt valora en forma positiva y procura preservar "el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad".[63] Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros que implica que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y privado. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto de la injerencia de lo político en el reino de lo social, como de la injerencia de la lógica de la diferenciación en el espacio político y privado.

Lo social y lo político no son por necesidad ámbitos irreconciliables, sino más bien diferenciados; es preciso preservarlos y procurar cierta ponderación entre ellos. Nancy Fraser indaga la tensión existente entre la lógica de la igualdad, propia del ámbito político, y la lógica de la dife-

[61] H. Arendt, "Little Rock", p. 103.

[62] *Ibidem*, p. 101.

[63] H. Arendt, "Reflections on Little Rock", *Dissent*, Nueva York, núm. 6, 1959, p. 50. La traducción es mía.

renciación, propia del ámbito social, por medio de lo que ella denomina el dilema redistribución-reconocimiento.

> Las exigencias de reconocimiento asumen a menudo la forma de un llamado de atención a la especificidad putativa de algún grupo [...]. Por esta razón, tienden a promover la diferenciación de los grupos. Las exigencias de redistribución, por el contrario, abogan con frecuencia por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos.[64]

Si bien Fraser reconoce la inexistencia de alguna perspectiva teórica que permita superar o resolver de manera definitiva el dilema redistribución-reconocimiento, esboza algunas líneas alternativas para minimizar los conflictos planteados por este dilema. Una organización pluralista de la sociedad necesita que se reconozca tanto la igualdad de los ciudadanos en algunos puntos, como sus diferencias en otros. Ello, por supuesto, no implica que todas las diferencias sean concebidas como justificadas y aceptables —lo cual implicaría sin lugar a dudas una perpetuación del *statu quo*—, sino que se destaque la necesidad de abrir a discusión pública cuáles diferencias son aceptables y deseables, y cuáles deberían ser modificadas. Desde esta perspectiva, podemos apreciar las falencias de la posición de Arendt que, empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo y sentenciando que "el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de la igualdad, [...] principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social".[65]

Hemos distinguido dos acepciones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una que podríamos denominar *conformista* y se encuentra desarrollada en *La condición humana*; otra que podríamos llamar *asociativa,* que se encuentra en sus escritos de actualidad política, tales como "Little Rock" y "Desobediencia civil". En estos textos, Arendt no define lo social como en *La condición humana* cuando destaca su conformismo, sino señala, como su rasgo distintivo, la "discriminación", o las posibles diferenciaciones de grupos, inherente a su dinámica. Estas dos acepciones de lo social no son necesariamente alternativas, pues es un ámbito ambivalente donde conformidad y diferenciación conviven. Sin embargo, en sus primeras obras, Arendt sólo remarca el contenido conformista de lo social —y por ende lo valora de manera negativa—, mientras que en sus

---

64 Nancy Fraser, *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* [trad. del inglés de M. Holguín e I. C. Jaramillo], Bogotá, Siglo del Hombre/ Universidad de los Andes, 1997, pp. 25-26.

65 H. Arendt, "Little Rock", p. 104.

escritos posteriores enfatiza las potencialidades de diferenciación que este ámbito ofrece, al tiempo que comienza a valorarlo positivamente y advierte la necesidad de protegerlo de la intromisión del Estado. En este contexto, la filósofa destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce también que implica cierto conformismo "en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido".[66] En sus escritos políticos Arendt concibe el ámbito social como un espacio que, al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación por medio de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad mediante el conformismo prevaleciente en el interior de los grupos.

De todas maneras, en *La condición humana* y en otros textos teóricos,[67] Arendt destaca el aspecto conformista y reproductivista de lo social, con lo cual en estos textos prevalece la acepción de lo social conformista. En cambio, en sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt enfatiza la potencialidad asociativa ofrecida por el ámbito social, arena de la libre asociación, de donde surgieron, por ejemplo, aquellas organizaciones características de los albores de la democracia norteamericana, que Tocqueville fue el primero en analizar.

> El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el "arte de asociarse" y de los que brotaron las asociaciones voluntarias, cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano.[68]

Arendt comparte la visión de Tocqueville y por ello considera que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la "revolución" americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan de forma activa en los asuntos públicos, se recupera a través de las mismas el legado de la *polis* griega y se mantiene viva la política en el sentido tradicional. Sin embargo, a diferencia de la *polis,* las asociaciones no cuentan con un espacio institucional que las reconozca y otorgue estabilidad a sus acciones. Por esta razón, las asociaciones constituirían un espacio público

[66] *Ibidem*, p. 101.

[67] Si bien la posición de Arendt en *Sobre la revolución*, tal como hemos sostenido, es ambigua, podemos decir que en este texto prevalece la acepción de lo social como ámbito de conformidad y de reproducción.

[68] H. Arendt, "Desobediencia civil", p. 144.

no estrictamente político en el sentido arendtiano, pero sí un espacio público fuertemente politizado.

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un lugar de reproducción social, como también la arena donde los ciudadanos gozan de la posibilidad de asociarse en libertad, según sus intereses, afinidades y objetivos. Esta última acepción de lo social, que hemos denominado asociativa, es destacada con empeño por Arendt en sus escritos de actualidad política. En *La condición humana*, la filósofa se muestra escéptica respecto de las posibilidades de reconstituir espacios públicos genuinos en el interior de las sociedades de masas; sus expectativas parecen limitarse a las sociedades pequeñas o a los proyectos de participación restringida, es decir, elitistas. Sin embargo, Arendt flexibiliza esta visión cuando emprende el análisis de las diversas agitaciones sociales ocurridas hacia mediados y fines de la década de los sesenta. El movimiento estudiantil protagonista del mayo francés, los movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam y los de defensa de los derechos civiles, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente. A partir de ello, Arendt advierte las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos, que pueden revitalizar el espacio público. En esta acepción lo social puede constituirse en el cimiento de espacios públicos que, sin lugar a dudas, contribuyen al fortalecimiento del ámbito político.

A manera de recapitulación, lo social conformista remite tanto a interacciones en el interior de los diversos grupos sociales que necesitan de la conformidad para su reproducción, como también a la aceptación generalizada de las normas sociales. El espacio social no es público, porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada que restringe la posibilidad de acciones libres. Por otra parte, lo social asociativo remite a las interacciones entre diferentes grupos sociales. En este sentido, lo social asociativo constituye en sí mismo diversos espacios públicos, en los que grupos heterogéneos presentan sus demandas con cierto grado de universalidad y establecen entre ellos una interacción de carácter fundamentalmente dialógico. Es decir, la principal peculiaridad de la acepción asociativa de lo social reside en que no sólo se relaciona de forma productiva con lo público, sino que también redunda en pos de la proliferación y del fortalecimiento de los espacios públicos.

Lo social asociativo puede conformar espacios públicos en donde diversos grupos entran en disputa para que sus demandas sean reconocidas y sus identidades sean observadas. "En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera 'mudas', y creo que

es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente."[69] El espacio social asociativo constituye espacios públicos, signados por el conflicto y la disputa discursiva entre minorías y mayorías. La coexistencia de ambas revela en nuestras sociedades democráticas una "pluralidad de públicos en competencia".[70] Sguiendo a Nancy Fraser, podemos decir que en ellas hay una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se distinguen, por un lado, los públicos dominantes o mayoritarios y, por otro, los públicos alternativos o minoritarios. De modo que las minorías organizadas pueden conformar "*contra-públicos subalternos* [...] que son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades".[71] Por su parte, Arendt también deposita fuertes expectativas en las minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten ensanchar los espacios públicos discursivos, al tiempo que constituyen una instancia de mediación pública entre el sistema político y la sociedad. En este sentido, Arendt defiende con gran empeño lo social, pues allí se encuentran depositadas las posibilidades de conformar espacios públicos que la política, en la medida en que se ha profesionalizado, ya no puede ofrecer. En nuestras democracias, el sistema político se ha transformado en una gran burocracia y, más allá de las votaciones periódicas, ya no ofrece posibilidades para que los ciudadanos participen en los asuntos públicos. La política, en consecuencia, se ha resguardado de los embates burocratizadores mediante la proliferación de asociaciones y grupos en el interior de la sociedad.

---

69 *Ibidem*, p. 148.

70 N. Fraser, "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente", en *Debate feminista. Política, trabajo y tiempos*, México, año 4, vol. 7, 1993, p. 40.

71 *Ibidem*, p. 41.

HANNAH ARENDT DESDE LA INJUSTICIA Y LA EXCLUSIÓN

Alejandro Sahuí Maldonado*

En su obra *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt,* Barrington Moore planteó el asunto sobre por qué entre distintos sujetos, en iguales condiciones de pobreza, precariedad, inseguridad, etcétera, sólo algunos deciden rebelarse contra el régimen político que los mantiene en dicha posición desventajosa; mientras que otros le brindan de manera implícita o explícita su conformidad, sin ninguna crítica o protesta.[1] Su argumento central —según entiendo— indicaba que, en términos del actuar político, la diferencia se halla en que los individuos perciben su circunstancia como resultado de una injusticia o como un producto de la casualidad y el infortunio personal. Un problema similar es considerado por Judith Shklar en *The Faces of Injustice,* quien además señala que en la sociedad contemporánea, dadas las enormes posibilidades abiertas por el uso de los saberes científicos y tecnológicos, es sumamente difícil determinar el alcance de nuestras humanas intervenciones sobre la naturaleza[2] y, con ello, del de nuestros enunciados de atribución de responsabilidades.[3]

---

*Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Campeche, México.

[1] *Vid.* Barrington Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt,* Stanford, The MacMillan Press LTD, 1978.

[2] *Vid.* Judith Shklar, *The Faces of Injustice,* New Haven and London, Yale University Press, 1990.

[3] Sobre el particular, *vid.* Ernesto Garzón Valdés, "Los enunciados de responsabilidad", en Manuel Cruz y Roberto Rodríguez Aramayo, *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad,* Madrid, Trotta, 1999.

Aquí se pretende mostrar de qué modo al ser relacionado con la cuestión de la justicia, el trabajo de Hannah Arendt alrededor de la noción de juicio reflexionante sirve para clarificar inquietudes semejantes. Por ejemplo, cómo pueden los individuos que habitan sociedades con una gran pluralidad de creencias y formas de vida, complejidad social y diferenciación funcional; con ausencia de referentes indubitables; con la conciencia de la contingencia e historicidad de todo orden social; con enorme incertidumbre y riesgo; distinguir, pese a todo ello, si su condición es injusta o infortunada. Hay que recordar el rechazo expreso de Arendt a la utilización de toda categoría de necesidad, causalidad, proceso, o verdad, en relación con el ámbito de la política; porque ésta se definiría sobre todo por la libertad y, como obvia consecuencia, por la indeterminación y la contingencia.[4] La búsqueda arendtiana se relaciona con las condiciones propicias para una democracia más deliberativa y participativa que la nuestra, formal y representativa; para una democracia republicana, más allá de la corriente comprensión sólo liberal; para la formación de ciudadanos responsables que se hacen cargo y no de meros clientes de administraciones impersonales ni de expertos decisores. Como bien lo identificó Arendt, en la medida en que se entienda al poder político como sujeto a las lógicas funcionales de los distintos ámbitos societales o a los procesos causales naturales —como son descritos por unos pocos—, se revelará su sentido instrumental, como violencia y dominación, y se hará patente el carácter inhumano e impersonal de la mayor parte de las decisiones públicas. En circunstancias semejantes, se torna difícil pensar cuál ha de ser el lugar de la acción y la libertad de los individuos. Y si la libertad para la filósofa no se define como libre arbitrio, sino como la posibilidad real de introducir cambios significativos en el mundo, de inaugurar estados nuevos de cosas, parecería sensato preguntarse en qué condiciones pueden los seres humanos convertirse en verdaderos agentes. Arendt estima que dichas condiciones han de ser propiciadas por el espacio de la política, que se halla enfrente de —y que se define por oposición a— las constricciones necesarias a nuestra acción, relacionadas con los procesos naturales (labor) y sociales (trabajo) de reproducción de nuestra vida material.[5] Sin embargo, sus reflexiones sobre la política no resultan del todo satisfactorias al dejar fuera, como completamente irrelevantes, todas aquellas discusiones sobre las necesidades y la desigualdad material, mismas que son consideradas como *pre*-políticas.[6] Para Arendt

[4] Al respecto, *vid.* Hannah Arendt, *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997; y H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península, 1996.

[5] *Vid.* H. Arendt, *La condicion humana,* Barcelona, Paidós, 1998.

[6] Este argumento es desarrollado en H. Arendt, "¿Qué es la libertad?"

la diferencia entre el éxito de la revolución americana frente al fracaso de la revolución francesa se relaciona con la desviación en esta última de lo que han de ser los fines de la acción y la deliberación políticas.[7]

En lo sucesivo, argumentaré que el pensamiento de Hannah Arendt sobre la libertad como capacidad de acción real sobre el mundo, gana mucho si se complementa con una reflexión acerca de la justicia política; sólo ésta nos indicaría con alguna claridad los contextos para distinguir cuándo las desventajas que padecen ciertos individuos o grupos pueden razonablemente ser cuestionadas y criticadas, y cuándo no (I). En seguida, señalaré que la noción de juicio reflexionante de Kant, rescatada por Arendt para pensar el ámbito de la política, permite entender mejor lo que hacen dichos sujetos en desventaja, o los disidentes, cuando cuestionan la validez de los acuerdos políticos, aun los mayoritarios (II). Para finalizar, concluiré que la habilidad de juzgar reflexivamente se entiende mejor en el contexto de las instituciones o prácticas sociales, del seguimiento público de reglas. Con el apoyo de algunas reflexiones de John Rawls, se verá de qué manera puede comprenderse la práctica de justificación de los principios de la justicia, con el propósito de indicar un camino para pensar la validez de los juicios y acciones públicas (III).

I

Carlos Thiebaut[8] ha observado una distinción entre lo que él llama el "mal teológico" y el "daño secular". El primero de ellos, para el profesor español, se relaciona con todos aquellos fenómenos o acontecimientos que los individuos perciben como negativos y que, sin embargo, estiman inevitables y necesarios. Que por pertenecer al orden de lo natural o lo fortuito, no puede atribuirse a sujetos determinados, ni, respecto de ellos mismos, hablar en términos de responsabilidad o de culpa personal. Cuando más, su causa para quienes miran estos fenómenos desde su fe o su doctrina comprehensiva, estaría en Dios o la naturaleza de las cosas; por eso, lo nombra como un mal "teológico" o "metafísico".

En cambio, el daño es comprendido como un mal evitable, contingente y que, por tanto, podría ser de otra manera o no llegar a existir. Pertenece al orden de las cosas humanas y siempre se entiende que podría estar —o haber estado— en manos de alguien para evitarlo. Por esta razón, no debería ocurrir. Thiebaut ha dicho que en torno de los males evitables se ha venido conformando una noción de publicidad, de esfera

[7] *Vid.* H. Arendt, *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza, 1988.

[8] *Vid.* Carlos Thiebaut, "Del mal teológico al daño secular" y "La negación del daño como origen de lo público", conferencias presentadas en la Fundación Juan March, Madrid, diciembre, 2002.

pública, que procuraría, antes que otra cosa, señalar los lugares donde dichos males acontecen, así como también destacar quién o quiénes habrían de tener a su cargo la tarea de evitarlos. El espacio de la política permitiría descubrir diversos ámbitos para la atribución de responsabilidades específicas a sujetos concretos, sean individuos o colectivos. La idea de justicia permitiría delinear el espectro del daño evitable y pondría de manifiesto que tal tipo de daño se define necesariamente en procesos públicos de discusión. Es difícil, no obstante, como ha mostrado Judith Shklar, distinguir *a priori* de entre los acontecimientos y situaciones que percibimos como males, cuáles podrían ser necesarios y cuáles no. Y, sin embargo, en la medida en que nuestros recursos y saberes científicos y tecnológicos generan la impresión de tener todo bajo control, cualquier perjuicio en contra de las personas y sus bienes despierta la sospecha de que alguien, en alguna parte, podría haberlo evitado. Shklar no resuelve de qué modo podríamos trazar la tenue línea entre la injusticia y el infortunio, pero nos insta a que en cada caso nos pongamos del lado de las víctimas, de quienes padecen dichos males como daños, a que los escuchemos con atención y miremos con detenimiento sus razones.

Puesto que la política en muchas ocasiones se entiende bajo la lógica de procesos causales necesarios, o bien, de consensos homogeneizadores, las razones de los individuos concretos se aparecen como extrañas y, en consecuencia, tienden a resultar irrelevantes. La obra de Hannah Arendt, en su conjunto, puede leerse como una crítica severa a una concepción de la política, concebida como una actividad técnica de control y dominio sobre procesos, cosas y personas, donde no cabe sitio para la libertad humana. La libertad, en tanto posibilidad real de introducir cambios en el mundo, no como libre arbitrio, es, en el pensamiento de Arendt, origen y fundamento de la pluralidad que caracteriza al espacio público de la política. La *acción* o *praxis* distingue la *condición humana* misma, al oponérsela a otro tipo de actividades, como son la *labor* y el *trabajo,* realizadas también por los individuos. El reino de la necesidad y la causalidad tiene relación con esta clase de actividades que no implican fines en sí, sino medios; por ello, no son en estricto sentido acciones, sino *conducta;* no son praxis sino *poiesis*. Cuando su lógica causal domina la comprensión que los individuos tienen de la política, la esfera pública se convierte en una arena sólo de conflicto entre intereses privados y egoístas, y los sujetos son convertidos automáticamente de ciudadanos en clientes, con el consecuente olvido de sus derechos propiamente políticos; derechos que aseguran la igual participación de todos los sujetos en la constitución y ejercicio del poder público. La política deviene burocracia, y del control democrático se llega a la tecnocracia y al gobierno de los expertos.

No obstante, se han suscitado serias dudas sobre la rígida categorización de Arendt en relación con la esfera pública, privada y social, que la filósofa hace depender del tipo de actividad que se realiza en cada una de ellas o del contenido de los debates. El problema de fondo —como vemos— consiste en que Arendt asume que el espacio de la política refleja, por definición, la pluralidad humana y la contingencia de todo orden social. Pero es posible, a partir de Seyla Benhabib, como sugiere Cristina Sánchez,[9] usar a "Arendt contra Arendt" mediante una lectura que llama "de los márgenes al centro" y observar la importancia de la figura del *paria* —quien resulta excluido de la esfera pública—, para comprender mejor la dinámica política actual. A partir de una lectura semejante, sale a la luz que precisamente el espacio público —ahí donde ha de expresarse la acción humana en total libertad— es a menudo un obstáculo para su ejercicio. Que la igualdad atribuida a los individuos es sólo una presunción formal y que no existen siempre las condiciones propicias para el más elemental de los derechos. En palabras de Arendt, "el derecho a tener derechos".

La sola existencia del paria, del no-ciudadano, del disidente, del excluido, etcétera, llama la atención sobre nuestras deliberaciones y acuerdos, y pone en entredicho su vigencia absoluta. Porque si la libertad es signo distintivo de la condición humana, los sujetos para quienes se encuentra vedada tienen razones relevantes que oponernos. Por sus circunstancias especiales, con frecuencia han sido los sujetos en desventaja y los excluidos quienes con sus denuncias y sus reclamos han contribuido a transformar nuestra comprensión de la política y a ampliar el ámbito de protección de los derechos fundamentales. Sin embargo, no se trata sólo de saber cómo ha ocurrido esta transformación de la conciencia pública, sino comprender con exactitud por qué es moralmente relevante atender la mirada del paria y del excluido. Sobre todo si se considera que *no es cierto* que toda percepción del padecimiento de un daño significa que exista *en realidad* una vulneración a la libertad o autonomía de las personas. Tal percepción puede ser consecuencia de un error o del egoísmo de los sujetos. Puede también ser el resultado de una situación generalizada de ruptura del espacio público de la ciudadanía, de anomia social o ausencia de referentes normativos, que acontecen a menudo en las sociedades y, con el advenimiento de la modernidad, reflejan bien el espíritu de una época que introduce casi como un principio la sospecha respecto de toda norma que no surja directamente del acuerdo y la reflexión de cada cual.

---

9 *Vid.* Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. De la misma autora, *vid.* "Paria o ciudadana del mundo", en *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Hanna Fenichel Pitkin ha sugerido que su falta de reflexión acerca de la idea de *justicia* es una deficiencia de la comprensión de Arendt sobre la política.[10] Pitkin observa que tal falta marca la mayor diferencia entre las teorías de Arendt y Aristóteles acerca de la política. Sus similitudes, según ella, se hallan en la igual consideración de los seres humanos como seres políticos por naturaleza; en su insistencia en que la política implica una relación entre pares que comparten el autogobierno, pero cuya igualdad presupone pluralidad; en la distinción entre acción (*praxis*) y hacer (*poiesis*), asociando sólo la acción a la política; y en distinguir la política respecto de las relaciones domésticas. Sin embargo, para Aristóteles, la justicia se aparece como el mayor bien de la *polis,* porque representa el orden de la asociación política y consiste en la promoción del interés común. Por el contrario, para Arendt, a pesar de que confirma la importancia de la noción de justicia, su principal preocupación era el tema de la libertad humana.[11] Por ello, su idea consistía en que determinadas demandas sobre la esfera política, y la transformación de ésta en un espacio para la mera gestión de necesidades humanas e intereses, podría acarrear a la larga una pérdida real de libertad en los individuos. Pitkin manifiesta la ventaja de vincular la perspectiva de la justicia con la política, porque mediante tal perspectiva las pretensiones particulares de individuos y grupos se transforman en demandas argumentables por estándares públicos. Ello significa que la expresión "yo *quiero*" ha de convertirse en "*tengo derecho* a" o "*estoy autorizado* a".

Se trata —en nuestra opinión— de mostrar que la ausencia de justicia en el seno de las sociedades acarrea a menudo una disminución significativa en la autonomía individual, la cual, entonces, demanda construir instituciones adecuadas para su salvaguarda. Por ello, la falta de reflexión acerca de las condiciones sociales materiales e institucionales para el ejercicio de la libertad, es un déficit de la concepción arendtiana de la política. Arendt consideró tal cuestión como un asunto prepolítico; como un tema que debería resolverse *antes* de ingresar al espacio político. Los ciudadanos de la polis —consideraba Arendt— no discutían acerca de la

[10] *Vid.* Hanna F. Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", en Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman [eds.], *Hannah Arendt. Critical Essays,* Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 261-288.

[11] En una breve nota, encontramos un enunciado significativo de Arendt acerca de la *justicia*, aunque desafortunadamente no desarrollado: "La libertad es la quintaesencia de la condición humana y la justicia es la quintaesencia de la condición social del hombre, o, en otras palabras, la libertad es la esencia del individuo humano y la justicia la esencia de los hombres que viven juntos". *Vid.* H. Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", en *Essays in Understanding. 1930-1954,* Nueva York, San Diego y Londres, Harcourt Brace and Company, 1993, p. 325.

ley y la *muralla,* pues, en la medida en que eran apreciadas como actividades técnicas, podían encargarse incluso a los extranjeros.

El paria, el marginado, el excluido, el pobre, el no-ciudadano, etcétera, cuestionan la naturalidad y el carácter necesario de los acuerdos y las situaciones presentes. El problema en Arendt radica en que no proporciona ningún criterio para valorar las razones y los argumentos que los individuos oponen al resto de sus conciudadanos ni para decidir acerca de su pertinencia y su justificación. Si del ámbito político se rechaza el hecho de que pueda estar determinado por una idea de verdad y necesidad, si dicho espacio es el reino de la opinión (*doxa*) y lo contingente; entonces, no hay lugar para una concepción cognitivista de las normas políticas. Los acuerdos políticos poseen validez en tanto que reflejan la voluntad de las partes y su capacidad de prometer y atarse en lo futuro, como la única manera de prevenirse contra la incertidumbre de las consecuencias de la acción política.[12]

II

Es nuestra intuición que la idea de juicio reflexionante, rescatada por Hannah Arendt de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, puede ser una herramienta muy útil para pensar la esfera de la política[13] y que, bien leída, puede incluso ayudar a la propia Arendt a salir del anterior dilema: por una parte, el paria y el excluido de la política ponen en entredicho la vigencia necesaria y absoluta de todo pacto y situación en las que se perciba un daño en sus intereses y necesidades, cuyo costo se considere como una pérdida real de libertad. Como hemos dicho, ello no significa, sin embargo, que dicha percepción sea la correcta, ni que todo reclamo sea pertinente y demande atención seria. Tal vez haya en ellos error, egoísmo o mala fe al juzgar la propia circunstancia e, incluso, pueden existir razones apropiadas para excluir a determinados individuos o grupos de la esfera pública. Por otra parte, empero, no se dice nada sobre cómo podrían los ciudadanos decidir acerca de tales reclamos de sujetos excluidos, quienes no gozan de igual reconocimiento y atributos en la esfera pública.

---

[12] Habermas critica que Arendt recurra a un concepto de saber teórico ya superado. Reclama una base cognitiva para las convicciones comunes y no la simple apelación a la "venerable" figura del contrato. Al respecto, *vid.* Jürgen Habermas, "Hannah Arendt", en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 1986, pp. 221-222.

[13] *Vid.* H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago, The University of Chicago Press, 1982. He analizado esto en Alejandro Sahuí, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls,* México, Coyoacán/Universidad Autónoma de Campeche, 2002.

Una de las razones por las que Arendt se interesa en la noción kantiana de juicio reflexionante se debe a que ésta opera como una facultad del pensamiento capaz de hallar por sí misma reglas generales o universales, esto es, reglas *válidas* o *justificadas* a partir de meros fenómenos o máximas singulares. El juicio reflexionante funcionaría cuando no existieran reglas generales *a priori* ni criterios preestablecidos, o bien, éstas fuesen puestas en duda. Frente a este modelo de juicio, el *juicio determinante* presupondría el acuerdo común en una regla general o criterio objetivo, en relación con el cual cualquier regla o fenómeno particular habría de subsumirse en forma mecánica, sin poner nunca en duda la validez de dicha regla o criterio. El juicio reflexionante, entonces, se revela como una habilidad que permite al individuo guiarse en la esfera pública en medio de sistemas plurales de prácticas y creencias, o, por el contrario, en situaciones de anomia.

Frente a las circunstancias de dominio totalitario, exclusión y marginación, y ataque a la pluralidad que caracteriza el espacio de la política, el juicio reflexionante se aparece a Arendt como la única facultad capaz de orientar la acción y el pensamiento de las personas. No obstante, a pesar de que no cuenta con la ayuda de reglas ni criterios fijos, el juicio no procede a ciegas. Son tres las máximas que Kant comprendió guiaban su proceder: *1)* pensar por uno mismo o máxima de la ilustración; *2)* pensar desde el lugar de los otros o máxima del pensar ampliado, y *3)* pensar siempre de acuerdo consigo mismo o máxima del pensar coherente.[14] Como no puede anticiparse el resultado de seguir con precisión tales máximas, a diferencia de la subsunción mecánica de reglas del juicio determinante, este tipo de juicio debe resolverse siempre discursivamente; sólo contará como válido después de atender y considerar las perspectivas reales de los demás. Desde tal perspectiva, la autonomía de las personas incorpora una dimensión social en contra de las lecturas individualistas más corrientes. No basta ahora el mero ejercicio subjetivo de abstraer determinados rasgos de nuestras identidades o situaciones particulares, para arribar a una idea común u homogénea de ciudadanía. Es menester hacer conciencia de que la autonomía de las personas reclama el real intercambio de posiciones e ideas por medio del diálogo; reclama ponerse en el lugar del otro.

Sin embargo, el caso de Eichmann,[15] junto con el de los colaboradores de los regímenes totalitarios, pone de alguna manera en entredicho

[14] *Vid.* Immanuel Kant, *Crítica del juicio,* Madrid, Espasa Calpe, 1997, pp. 246-247. Acerca de la facultad de juzgar en el filósofo de Königsberg, *vid.* también su *Primera introducción a la "Crítica del juicio",* Madrid, Visor, 1987.

[15] *Vid.* H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal,* Barcelona, Lumen, 1999.

la plausibilidad de un ideal semejante de juicio, justo cuando más falta nos hace, esto es, cuando la política normal desaparece, porque se atacan las bases en que se sostiene: la libre comunicación de las opiniones plurales. Así, la autonomía del juicio parece asentarse sobre la base incierta de las creencias y la moralidad individuales. La filósofa de Königsberg —y el propio Kant— se muestra perpleja ante este problema de apariencia irresoluble: el juicio reflexionante supone la habilidad de comprender lo particular sin la ayuda de reglas dadas; sin embargo, cuando no existen o son puestas en entredicho, la discriminación entre juicios correctos o válidos respecto de los que no lo son, resulta, por ausencia de criterios, una capacidad bastante misteriosa. Porque creemos que pensar desde el lugar de los otros sólo ha de considerarse un imperativo práctico dentro de ciertas condiciones de simetría que posibiliten la reversibilidad de las perspectivas particulares. En situaciones de dominación y ausencia de reciprocidad, no puede haber un verdadero reconocimiento mutuo, pues una de las posiciones rechaza y excluye la diferencia del otro, con lo cual la comunicación se torna imposible.

Al iniciar mi argumentación desde la perspectiva negativa del juicio, desde la mirada de quienes quedan fuera de las concepciones comunes de la justicia política, de aquellos cuyas razones no resultan relevantes o pertinentes en la esfera pública ciudadana, me propongo realizar una apuesta en favor de la autonomía positiva y la libertad real de los individuos. Apuesta que lleva a pensar una esfera pública plural donde se asegura la posibilidad de disentir de la mayoría sin ser, por ello, privado de derechos y libertades básicas, sin ser expulsado de la comunidad política. Pero no debemos entender que esta idea de autonomía irreductible de los individuos esté fuera, por encima o más allá de toda humana forma de comprender lo correcto y justo, en un sentido político. Ha de, por el contrario, proponer que la noción misma de autonomía es hoy inteligible sólo en términos sociales y públicos, lo cual no niega en absoluto la existencia de un reducto de conciencia personal y subjetiva, pero enfatiza el análisis de las condiciones materiales, históricas, en que aquélla se desarrolla. Nuestra intuición inicial sería que existe una relación de interdependencia entre las nociones de autonomía individual y justicia pública. En este sentido, en contra de lo que Javier Muguerza ha mantenido referente a una "ética de la disidencia",[16] con el pretendido derecho a decir "¡no!" ante cualquier norma y acuerdo social, se defiende que la libertad y la autonomía no detentan una primacía relativa a las nociones de reciprocidad y de universalización, que, en nuestra opinión, son cons-

[16] *Vid.* Javier Muguerza, "La alternativa del disenso", en *El fundamento de los derechos humanos,* Madrid, Debate, 1989.

titutivas de la idea de justicia. En todo caso, su punto de vista —como el de Barrington Moore, Judith Shklar o Carlos Thiebaut— evidencia que, de modo normal, el problema por excelencia de la política se relaciona con una deficiente comprensión de la noción de justicia, la cual se manifestaría sobre todo como daños concretos a la libertad de los seres humanos: exclusión, marginación, discriminación y pobreza. La habilidad o capacidad de juzgar reflexivamente por parte de los sujetos que percibieran su estado como desventajoso respecto de los demás, sería la herramienta para denunciar si, en su caso, dicho estado resulta de una injusticia o no; si es un daño o un mal infortunado en el sentido arriba indicado. Con el juicio —es nuestro argumento—, los individuos devendrían politizados: su "¡no!", apenas articulado y tal vez inexpresado, se convertiría en la pretensión: "¡nadie, en ninguna parte y en ningún momento, debería ser tratado de esta manera!"

Lo anterior posee interés debido a que el juicio reflexionante, por definición, apunta a considerar las perspectivas de los otros, demanda el mayor número posible de puntos de vista y, de esta manera, rechaza que los sujetos aduzcan en sus críticas máximas egoístas y que convengan sólo a sus intereses privados.

Tendríamos aún que revisar cómo el juicio reflexionante se relaciona con la noción de justicia, de tal forma que dicha noción se convierta en el criterio de validez de las acciones y opiniones de quienes se perciben en desventaja. Para Arendt, el juicio es la mejor herramienta del pensar, si se tienen en cuenta las condiciones de incertidumbre por la ausencia de —o la sospecha frente a— referentes normativos absolutos, y de contingencia y riesgo ante las consecuencias imprevistas de la acción humana. Para la filósofa, el juicio reflexionante es importante, porque nos permite comprender el sentido político de nuestras acciones y opiniones, a pesar de vivir en condiciones semejantes. De modo explícito, Arendt busca aclararse con el juicio el *problema de la validez* de las proposiciones en política.[17] Ahora el problema es discernir si el sentido político mencionado —que nosotros identificamos como el sentido de *justicia*— es un atributo innato de los individuos o un producto colectivo resultante de procesos históricos de educación y socialización de las personas en sus comunidades.

Alessandro Ferrara ha propuesto que a todo juicio político es inherente el asunto de la justicia, entendida en lo fundamental a partir de la idea de igual respeto a todos los miembros de una comunidad política. Ferrara resalta el hecho de que la idea de igual respeto ha sido incluida en todas las concepciones modernas de justicia y constituye quiénes

[17] *Vid.* H. Arendt, "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1998, pp. 148-149.

somos y quiénes queremos ser los ciudadanos, habitantes de sociedades con democracias constitucionales más o menos bien ordenadas. La mención del trabajo de Ferrara resulta interesante aquí por dos razones: la primera, por el rescate del modelo del juicio reflexivo como un juicio de carácter práctico; la segunda, por la explicitación del papel de la justicia para la constitución de la identidad política en las democracias constitucionales modernas. Llama la atención, sin embargo, la idea de justicia que emplea, pues considera sus exigencias equivalentes a las de una "*identidad superior formada en la intersección de las identidades contendientes* con miras a lograr su propia realización".[18] En Hannah Arendt, en cambio, creemos que se previene mejor contra cualquier noción sustantiva o "gruesa" de alguna identidad colectiva, por consensuada que pudiera ser. Aquí me parece oportuno recordar la noción de *paria* empleada por ella. Lo que el paria, el excluido, el peor situado o la víctima muestran *en lo concreto* es precisamente la injusticia de una práctica o consenso vigente. En relación con el paria —como dijimos arriba—, el modelo del juicio reflexionante, con su imperativo del pensar ampliado, evidencia que la asimetría y la falta de reciprocidad en las posiciones de los individuos que acuden a la esfera pública hacen difícil, si no imposible, la reversibilidad y el intercambio de puntos de vista.

III

Pero ¿cómo podemos caracterizar la idea de justicia de forma que responda a este tipo de inquietudes? En lo siguiente defenderé que la obra del filósofo norteamericano John Rawls con facilidad se relaciona con el análisis del juicio reflexionante en el ámbito político —de manera que se salve el tema de la pluralidad y la diferencia— y, aún más, que tal obra proporciona bases suficientes para reflexionar sobre el problema de la validez de las normas. A diferencia de lo que suele creerse, la noción de justicia en Rawls refleja un punto de vista social e histórico y no subjetivo, trascendente, atemporal o ideal. Ello queda de manifiesto cuando se observa que la justicia que al filósofo interesa no es la absoluta ni tampoco la de las acciones singulares, sino la justicia de las prácticas o instituciones sociales reales, en particular de las prácticas políticas.[19] En

[18] *Vid.* Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy,* Thousand Oak, Sage, 1999, p. 188. Las cursivas mías. El autor parece no considerar que una noción semejante de justicia pasaría por alto que muchas veces la justicia sirve precisamente para rechazar y criticar alguna identidad que resulta excluyente de otras de manera injustificada y frente de la cual no debería transigirse, con independencia de cualquier otro criterio.

[19] La intuición inicial de Rawls acerca de las prácticas sociales, como el asiento

su particular interpretación de Immanuel Kant, Rawls estima que, anterior al problema de la autonomía individual, está la cuestión social práctica de dar cuenta del problema de la *justicia*, relacionado con la resolución de las demandas y los intereses conflictivos en circunstancias de escasez moderada, sobre todo, cuando se considera como un hecho social básico el irreductible pluralismo de valores y concepciones comprehensivas del bien.[20] La idea de justicia también procura eliminar el sesgo de las diferencias entre los individuos que, al derivarse de la lotería natural o social, *no justifican de ningún modo* la desigualdad en el trato ni en la asignación de derechos y bienes públicos. Como, en estricto sentido, nadie nace con más merecimientos que los demás para poseer riqueza, bienestar, salud, habilidades innatas, inteligencia, etcétera; se espera que la justicia corrija en la medida de lo posible lo que la fortuna tuvo a bien disponer.

Al estudiar la obra de Hannah Arendt, varios autores conceden una atención especial a las prácticas o instituciones públicas, sobre todo, cuando se trata de la facultad de juzgar de los sujetos. Entre ellos, por ejemplo, se cuentan Seyla Benhabib,[21] Albrecht Wellmer,[22] Ronald Beiner[23] o Peter Steinberger.[24] Todos ellos consideran que el juicio individual de los sujetos ganaría mucho si estuviera soportado por instituciones sociales y políticas. En su defecto —y ésta es justo la problemática que enfrenta Arendt—,[25] la capacidad de juzgar resulta afectada gravemente, porque las personas sólo pueden apelar al tribunal de su conciencia subjetiva al reflexionar sobre determinadas reglas o normas. La pluralidad inherente al juicio reflexionante por su imperativo del pensar ampliado es negada de esta forma y, con ello, pierde toda su razón de ser el res-

de su concepción de la justicia, se halla esbozada en John Rawls, "Two Concepts of Rules", en *Collected Papers,* Cambridge, Mass., Harvard, University Press, 1999.

[20] Mientras que los temas relativos a los intereses conflictivos y la escasez moderada caracterizan las circunstancias de la justicia en *Una teoría de la justicia*, el hecho del pluralismo parece ser el núcleo argumental de *El liberalismo político*. Sobre el particular, *vid.* John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 153; *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 66-68.

[21] *Vid.* Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", en *Situating the Self. Gender, Community and Posmodernism in Contemporary Ethics,* Nueva York, Routledge, 1992.

[22] *Vid.* Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", en Larry May y Jerome Kohn [eds.], *Hannah Arendt. Twenty Years Later,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996.

[23] *Vid.* Ronald Beiner, *Political Judgment,* Chicago, The Chicago University Press, 1983.

[24] *Vid.* Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment,* Chicago, The Chicago University Press, 1993.

[25] Al respecto, puede verse en H. Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", en *Social Research,* vol. 38, núm. 3, 1971.

cate de la noción de juicio para el dominio de la política en el sentido de Arendt.

De los autores antes citados, Beiner y Steinberger han considerado que la idea de juicio reflexionante gana mucho para la comprensión de su funcionamiento cuando se la mira en el contexto de las prácticas sociales ordinarias, de un modo especial, cuando son entendidas con Ludwig Wittgenstein a partir de la idea del *seguimiento de reglas* en los juegos. Este contexto de prácticas brinda al juicio un buen asiento para su desempeño, porque —como ha señalado Beiner— confrontan al individuo mediante sus reglas, con una combinación singular de posibilidades de acción y juicio, *sin determinar* su resultado. Ambos autores también llaman la atención sobre cómo la actividad de juzgar, al igual que la de seguir reglas, es de manera habitual considerada un modo de comprensión perspicua, espontánea e inmediata. Y, de manera significativa, las dos apuntan a alcanzar un tipo de validez o reconocimiento público objetivo más allá de particulares acuerdos y apreciaciones sobre el significado de cada regla. En sentido estricto, no es un juicio cualquier ocurrencia individual, como no es válido cualquier movimiento en un juego. Para atribuir corrección o validez se ha de indicar —al menos por principio, aunque no sea el caso que se actualice siempre esta posibilidad— el sentido de ese juicio o acción en forma social y pública.

Con una comprensión similar de las prácticas e instituciones sociales como "una clase de término técnico para significar una forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, roles, movimientos, penalidades, defensas y demás, y que da a la actividad su estructura; por ejemplo, los juegos, rituales, juicios y parlamentos",[26] John Rawls pretende clarificar la idea de justicia en el dominio político. En relación con la justicia, el filósofo expresa la necesidad de comprender los contextos en donde dicha noción adquiere mayor relevancia práctica. Como ya se dijo, éste es el ámbito de las instituciones sociales donde existe o se percibe conflicto entre pretensiones rivales y donde hay una asimetría no justificada en los distintos roles y papeles de los individuos, quienes no tienen para sí como una opción viable el cambiarlos.

John Rawls recurre a la figura del contrato social como un mecanismo hipotético de reflexión y juicio acerca de las prácticas sociales que de hecho existen. Ello quiere decir que la idea de contrato no opera como fuente de validez o criterio de justificación de las normas y los acuerdos ciudadanos, ni como una idealización o hipóstasis de las relaciones políticas. La ficción del contrato le sirve para sugerir que la publicidad y la reciprocidad han de ser principios constitutivos de nuestras prácticas

[26] *Vid.* J. Rawls, "Two Concepts of Rules", p. 20.

políticas, *si es que queremos* atribuir a ellas el predicado de justas. Pero no es que tales prácticas estén *de hecho* construidas a partir de dichos principios, sino que ellos reflejan un entendimiento más o menos común acerca de lo que significa la justicia. El contrato, pues, no es origen de la legitimidad de la práctica ni le confiere su validez —lo que sería en extremo conservador—. Más bien, brinda un sistema de relevancias normativas, una de cuyas principales funciones es posibilitar la discriminación entre diferencias aceptables e inaceptables, en determinados contextos. Lo inaceptable para Rawls es que, en relación con determinadas prácticas sociales a las que las personas no pueden sustraerse y a las que de hecho contribuyen positivamente con sus acciones y su trabajo, no se trate a tales personas simétricamente en la distribución de los beneficios y las cargas, entre las ventajas y los costes, entre la capacidad de decisión pública y la asunción fatal de los riesgos. La falta de reciprocidad y, en el extremo, la exclusión en los procesos decisorios son el mejor indicador de la injusticia de una práctica social; en consecuencia, deben ser objeto de atención prioritaria de las instituciones políticas.

Es posible, sin embargo, que surja la sospecha de que, al enfatizar las prácticas sociales para evaluar la validez o corrección de un juicio sobre la justicia en el ámbito político, quitemos todo su potencial crítico y emancipador a la idea del juzgar reflexivamente. Porque antes habíamos mencionado que el paria y el excluido, quienes se encuentran en desventaja, justo cuestionaban, en sus demandas, la validez de una determinada concepción de la justicia. Si ahora se dice que la práctica social es la medida contra la cual han de evaluarse nuestros juicios sobre la justicia, entonces pareciera que los individuos socializados en dicha práctica carecen de recursos para criticarla, para tomar distancia de ella.

No todas las prácticas sociales tienen como objeto la justicia. Cercano a Aristóteles, John Rawls entiende que la justicia es "la primera virtud de las instituciones sociales"; en particular, se concentrará en las instituciones políticas. A diferencia de las prácticas sociales en las cuales al dañar a un individuo queda a discreción de él salir de ellas o cambiarlas a voluntad, la práctica política para Rawls, en donde se hace indispensable el punto de vista de la justicia, se relaciona con los espacios en los que se expresa la marginación, la exclusión de las diferencias, la falta de reciprocidad, etcétera, y que son ineludibles para los individuos que las sufren.

Luis Villoro ha construido su concepción de injusticia a partir de la idea de *exclusión*.[27] Pero tal idea ha de ser bien comprendida. Villoro sostiene que los sujetos, por él llamados *excluidos* —como el *paria* de

[27] *Vid.* Luis Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", en *Isegoría,* México, núm. 22, septiembre, 2000.

Arendt—, habitan en la sociedad que los daña y no los reconoce. En un sentido exclusivamente espacial, los individuos no están fuera de la comunidad. De un modo normal contribuyen con su trabajo al sostenimiento de la sociedad. En efecto, resultan excluidos de los mecanismos y procesos decisorios y, por ello, sus voces discordantes no tienen ninguna incidencia en la agenda política. Por ello, Rawls tiene razón al considerar que sobre todo la *reciprocidad* en el seno de las prácticas configura nuestro sentido común de la justicia; en ello coincide con Barrington Moore, a quien nos referíamos al inicio. Dice Moore: "Sin el concepto de reciprocidad —o mejor, obligación mutua, un término que no implica igualdad de cargas u obligaciones—, se hace imposible interpretar a la sociedad humana como la consecuencia de alguna otra cosa más que fuerza y fraude perpetuos."[28]

El auxilio que proporciona Rawls a la intuición de Hannah Arendt sobre el papel del juicio reflexionante en la esfera política se relaciona con la necesidad de aclarar o explicitar ciertos criterios de corrección y validez de dichos juicios, sobre todo, cuando se pone en entredicho una concepción dominante de justicia. Ello lo hace sin renunciar al aspecto de la pluralidad de los puntos de vista y sin abandonar tampoco la perspectiva humana, quiero decir, no trascendente y, por ende, social, histórica y contingente. Las personas —no los *dioses*— viven en medio de un sinnúmero de prácticas: nacen, crecen y mueren. En ellas aprenden el significado de los valores sociales, como el bien y la justicia. Rawls propone que esta última es entendida adecuadamente sólo cuando al interior de una institución o práctica social sus participantes se consideran iguales sujetos de derechos, cuando es recíproca y cooperativa. Sin este asiento u otro semejante, el juicio reflexivo se convierte en una facultad "misteriosa" —en palabras de Wellmer—, con la que se acierta sobre alguna cuestión, sin saber muy bien por qué. El *sensus communis* que Arendt atribuye al sujeto juzgante es lo que, en situaciones de injusticia manifiesta, se critica y se pone en duda. Si ese "sentido común" resulta ser el "sentido de la comunidad" (*community sense*), puede ser ofensivo a ciertos individuos o grupos, porque a menudo las creencias comunitarias o colectivas reflejan simplemente el parecer de un grupo o clase dominante. Si, por el contrario, el sentido común es —como creía Kant— un atributo inherente a nuestra naturaleza humana, cada individuo en singular, a partir de su conciencia sola, podría erigirse en juez último de la validez de las normas de la sociedad. Los límites para discernir el buen juicio, la genialidad y la locura, así como la responsabilidad social y el egoísmo, no serían nada claros. Al explicitar mediante los principios de

[28] B. Moore, *op. cit.*, p. 506.

publicidad y reciprocidad el significado de la práctica social concerniente con la justificación de los principios de la justicia política, Rawls nos brinda criterios suficientes para atribuir, si no perfección, sí razonabilidad a las acciones y juicios de las personas en la esfera ciudadana. El paria, el excluido, el marginado, quien vive en condiciones de desventaja social, nos interpela con sus pretensiones. Pero si éstas han de ser comprendidas como *demandas de justicia legítimas*, entonces no han de ser excluyentes ni dar pábulo a nuevas formas de daño mediante violencia y dominación de otros individuos o grupos. Apelar a la justicia entraña la responsabilidad de hacernos cargo, con buenas razones, de lo que pretendemos. En un espacio político caracterizado por la pluralidad de formas de vida, comprender el significado de la idea de justicia requiere atribuir a todos y cada uno de los individuos un igual derecho de participar en las decisiones que les afectan, e incluir temas en la agenda común. El paria de Hannah Arendt sufre una injusticia —en el sentido de Villoro—, porque está excluido de este derecho; porque no es recíproca en este respecto la práctica social en la que participa. Su condición desventajosa en tales circunstancias no es producto del infortunio personal, de la mala suerte. Es un daño que ha de ser reparado en una sociedad justa.

"MUNDO" Y "PLURALIDAD" EN HANNAH ARENDT*

Neus Campillo**

> Sin embargo, el mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo yace entre las personas y este estar en el medio es hoy objeto de la mayor preocupación y del trastorno más obvio en casi todos los países del globo.
>
> *Arendt*

Tanto el concepto de *mundo* como el de *pluralidad* son centrales en la obra de Hannah Arendt, en especial para su análisis del *espacio público* como *espacio de aparición (die Offentliche Raum)*. Desde lo que significa mundo, en la estructura del *ser-en-el-mundo* de Heidegger, se produce un cambio para dar cuenta de que el mundo compartido lo es con los otros, en tanto que la pluralidad es fundamental como característica de la *condición humana* y condición básica de toda vida política. En efecto, el pensamiento de Arendt se origina en la ontología de Heidegger, pero la filósofa introduce nuevos significados, indicadores de una nueva forma de pensar.[1] Precisar algunos de los as-

* Este escrito se presentó en el Segundo Congreso de la Asociación Académica de Filosofía, Santiago de Compostela, España del 10 a 12 febrero de 2005.

** Universitat de Valencia, España.

[1] Entre los intérpretes de su obra que destacan y ponderan la deuda de Arendt con Heidegger se encuentran: Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia/Ins-

pectos del giro crítico de Arendt es uno de los objetivos de este trabajo.[2] Su crítica se establece desde la radical forma de entender la pluralidad y su importancia, como constitutivo ontológico de lo político. De tal manera —aunque es cierto que la ontología de Heidegger configura las bases del concepto de mundo arendtiano—, al mismo tiempo la pluralidad de perspectivas emerge desde esa base común —un mundo compartido— y como acción política puede desplegarse en contra.[3] Tal interpretación es crucial para entender las relaciones entre ontología y política o, mejor dicho, las tensiones que hay en su obra entre un lenguaje y una concepción, formados en el lenguaje de Heidegger, y una reflexión propia que la lleva a resignificar ese lenguaje a la luz de pensar su propio tiempo. Aquí obviaré otros aspectos de la influencia de Heidegger para centrarme en el concepto de mundo.[4]

Mundo y existencia

"Es poco más que imposible rendir cuentas de forma clara de las ideas de Heidegger que puedan ser de relevancia política sin una descripción elaborada de su concepto de mundo."[5]

La deuda de Arendt con el pensamiento de Heidegger queda expresada en estas palabras, que dan cuenta de la importancia del concepto de mundo (*Welt*) de Heidegger para el análisis de lo político. Es la característica existenciaria del *Da-Sein* como *ser-en-el-mundo* lo que posibilita pensar el mundo político. Desde el punto de vista de Arendt,

tituto de la Mujer, 2001. Simona Forti hace un excelente y amplio estudio de las influencias de distintos pensadores en Arendt y especialmente de Heidegger. *Vid.* pp. 64 -105. La influencia de Heidegger es destacada no sólo por lo que se refiere al *ser-en-el-mundo,* objeto de análisis de este texto, sino a toda la concepción heideggeriana de la filosofía y del pensamiento.

[2] En otros escritos he tratado otros aspectos de su obra: Neus Campillo, "Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt", en *Leviatán. Revista de hechos e ideas,* Madrid; "Comprensión y juicio en Hannah Arendt", *Daimón. Revista de Filosofía,* Universidad de Murcia, 2002. Aquí aludiré sólo a otros aspectos del pensamiento de Arendt, en concreto a la interrelación entre mundo y pluralidad.

[3] Esta es la interpretación que hace Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Londres, Sage, 1996.

[4] Jacques Tammineux, *La fille de thrace et le penseur professionell: Arendt et Heidegger,* París, Payot, 1992. En este libro se manifiesta la fascinación que Heidegger ejerció sobre Arendt desde el curso sobre *El sofista* de Platón, que impartió en el semestre de invierno de 1924, al que ella asistió. El estudio de Tammineux es central para observar las tensiones en el pensamiento de Arendt entre la fascinación por las ideas de Heidegger y el rechazo de su defensa por el nazismo.

[5] "Concern with Politics in recent European Philosophical Thought", cit. por Simona Forti, *op. cit.,* p. 73.

cuando Heidegger propone el análisis fenomenológico del Ser-en-el-mundo (*In-der-welt-sein*), introduce un concepto fundamental para el análisis de lo político, pero, al mismo tiempo, Arendt, afirmaba que Heidegger representaba "el antiguo prejuicio de los filósofos frente a la política". ¿Cómo se explica esto? La respuesta se encuentra en el giro que Arendt propone en la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa*, el cual se produce a partir de una ontología del aparecer y la relevancia de la pluralidad en la misma. En efecto, la pluralidad es un concepto central de la filosofía arendtiana, pluralidad entendida como la característica de la *condición humana* que es "la condición —*conditio per quam*— de toda vida política":

> La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política.[6]

Desde lo que el mundo significa en la estructura del ser-en -el-mundo y el *ser-con-otros* como su dimensión constitutiva, se produce un cambio de significado para dar cuenta de que *el mundo compartido* (*Mit-Sein*) es siempre compartido con otros, en tanto que la pluralidad es fundamental.

Ello quiere decir que el pensamiento de Arendt introduce nuevos significados desde los conceptos básicos que tienen su origen en Heidegger hasta la elaboración de un conjunto de conceptos que indican una nueva forma de pensar. El problema radica en analizar en qué términos se producen los conceptos nuevos y las resignificaciones de aquellos que se mantienen. Hay que considerar que tanto mundo como pluralidad son centrales en la elaboración del concepto de espacio público (*Der öffentliche Raum*), básico para concebir la democracia y la ciudadanía. Así, se nos presenta el problema de indagar dónde están, para Arendt, los límites de ser-en-el-mundo, así como sus posibilidades para la elaboración de lo político.

¿Cómo se apropia Arendt de la filosofía de Heidegger? El cambio que ella introduce viene dado, como en la comprensión, por un problema político-existencial: el problema de las dimensiones culturales, morales y políticas de los *sin hogar* (*homelessness*), en el mundo moderno, los apátridas, los refugiados. Ello no significa que no haya un problema filosófico: el problema político-existencial se transforma en un nueva filosofía.

[6] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 22.

La recuperación del mundo público de la política adquiere una significación filosófica.[7]

La transformación de la filosofía existencial en Arendt se produce al reinterpretar el concepto de mundo a partir de la afirmación de la pluralidad como característica de la condición humana. La acción, en el sentido arendtiano, no puede entenderse sin la pluralidad y tampoco el mundo.

La estructura de ser-en-el-mundo en Heidegger era la estructura fundamental del *Da-Sein*: "El 'ser-en-el-mundo' es sin duda una estructura necesaria *a priori* del Ser-ahí, pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último".[8]

Hay dos aspectos de esa definición a destacar: por una parte, que no determina el ser del *Da-sein*, a pesar de que es una estructura necesaria *a priori;* por otra, que el *ser-en* es un existenciario. El primer aspecto nos llevará a la necesidad de plantear cuál es la relación entre existencia y mundo. Porque vamos a encontrar que lo que determina el ser del *Da-sein* es la temporalidad —temporaneidad-historicidad— y su carácter de *ser-para-la-muerte.* El segundo, al precisar el ser-en como un existenciario se deja de lado el significado de *ser ante los ojos* y ha de entenderse como *habitar cabe, ser familiarizado con.* Esa diferencia ontológica entre el *ser en* como existenciario y el ser *ante los ojos* es lo que le permite afirmar: "*'Ser en, es, según esto, la expresión existenciaria formal del ser del 'ser-ahí', que tiene la esencial estructura del 'ser en el mundo'*".[9]

La multiplicidad de los modos del ser-en tienen la forma del *curarse de,* de manera que este último es un existenciario, porque el modo del *Da-Sein* es *cura*, un concepto estructural ontológico: "Por ser esencialmente inherente al 'ser-ahí', el 'ser-en-el-mundo' es su 'ser relativamente al mundo' en esencia 'curarse de'. Así óntica como ontológicamente tiene la primacía el 'ser-en-el-mundo' como 'curarse-de'".[10]

El sentido de la cura, como ser del *Da-Sein*, requiere de un análisis fenomenológico en el que la estructura de *ser-en-el-mundo* es experimentada ónticamente en el modo de la cotidianidad: "El *Da-Sein* dispone de una comprensión de su ser por vagamente que funcione esta comprensión".[11]

[7] Seyla Benhabib ha señalado la importancia filosófica del planteamiento de Arendt. Y, en concreto, defiende la tesis de que su proyecto es filosófico y no sólo político, como la misma Arendt y muchos de sus interpretes afirman. *Vid. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage, 1996.

[8] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* [trad. del alemán de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 66.

[9] *Ibidem*, p. 67.

[10] *Ibidem*, p. 70.

[11] *Ibidem*, p. 72.

Tanto en *El ser y el tiempo* como en *Introducción a la filosofía*, Heidegger hace un análisis-exégesis del concepto de mundo, que le lleva desde la descripción fenomenológica de la cotidianidad, hasta la aplicación de la deconstrucción (Abbau) de los conceptos de mundo, y visión del mundo. Le interesa, en última instancia, precisar entre todos los conceptos de mundo, el existencial por ser "el más amplio y original".[12]

Delante de lo problemático que es en sí tal concepto:

> *1)* El concepto de mundo es un concepto problemático en cuanto que oscila entre dos significados distintos, de los que, por otra parte, tampoco puede decirse que no guarden ninguna relación entre sí. *2)* Esta oscilación, cuando se consideran las cosas más detenidamente, tiene su origen en que no está claro cómo se relaciona con la existencia eso que llamamos mundo. *3)* Por un lado, el mundo es una determinación del todo del ente y en este aspecto se refiere también al hombre, aunque (en este aspecto) no se refiera de forma especial a la existencia; todos los entes pertenecen al mundo, los animales, las plantas, las piedras. *4)* Y, sin embargo, ese mundo está enfáticamente referido a la existencia en cuanto que no sería sino una idea de la que se dice que tiene su origen en la naturaleza de la razón humana. *5)* Además, esa pregunta por la relación especial entre mundo y existencia se agudiza no sólo por el aspecto del origen que el concepto de mundo tendría en la razón humana, sino también en el aspecto de que, en la otra acepción del concepto de mundo, lo que se entiende precisamente por mundo es el ser-hombre y su juego y sus idas y venidas.[13]

Lo más relevante del análisis es esa vinculación de mundo y existencia. La excelente y exhaustiva investigación deconstructiva de las filosofías de las "visiones del mundo" de Dilthey a Jaspers, así como la de la idea de mundo de Kant, le permiten a Heidegger plantearse la forma de resolver la pregunta ¿qué significa mundo? Desde la pregunta ¿cómo queda referido el mundo a la existencia?, y a la inversa ¿cómo se relaciona la existencia, o *Da-sein*, con el mundo y qué significa este último? La tesis que defiende expone así:

> Nosotros afirmamos que la existencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo, es decir, no se relaciona de cuando en cuando con el mundo, sino que la relación con el mundo, la referencia al mundo, pertenece a la esencia de la existencia o *Da-sein* como tal, es decir pertenece al existir, a la *Existenz*, en tanto que ser qua [*sic*] existencia, es decir pertenece al existir en tanto existir es ser como existencia o *Dasein*; "existencia", "Dasein", no significa en el fondo otra cosa que ser-en-el-mundo; ésta es la estructura básica que hay que atribuir a (que hay que predicar de) la existencia o *Da-sein*.[14]

[12] M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía* [trad. del alemán de M. Jimezez Redondo], Madrid, Cátedra, 1996, p. 313.

[13] *Ibidem*, p. 314.

[14] *Ibidem*, p. 253.

La pertenencia del mundo a la existencia, el que sea *juego de la vida*, nihilidad, el estar arrojado, conlleva a entender la trascendencia desde el mundo. Ya en *El ser y el tiempo* encontramos, desde el análisis de la "Cura", "que está transida de no-ser de un cabo a otro de su misma esencia"[15] que es "ser el fundamento" de un "no-ser, afectado él mismo por éste, lo cual significa ser-deudor. Es deudor en el fundamento de su ser. Toda la cuestión de la culpa-deuda remitía a la temporalidad y de ahí a la historicidad, la finitud del "ad-venir-ya-sido". Por una parte, el ser-para-la-muerte y por otra, la temporalidad finita que caracteriza al *Da-sein*.[16]

El análisis de la existencia del *Da-sein* como negatividad, esa complicación de la existencia con su mismo ser y la unidad de la cura por la historicidad como ad-venir-ya-sido, no ha dejado de lado la característica del ser-en-el-mundo como *Mit-sein*, como ser-con. Porque además de la estructura apuntada de la existencia, *ser-en-el-mundo* es *ser-con*. Ése es el punto de partida de Arendt: el ser-con-otros (*Mit-sein*) como determinación constitutiva del *Da-sein*. Desde el análisis de la mundanidad del mundo, como concepto ontológico-existencial, aparece el mundo como *mundo circundante*. Heidegger contrapone el análisis de este concepto desde la espacialidad —la *res extensa* cartesiana— a su propio análisis que le llevará a modos de ser del ser-en-el-mundo de igual originariedad que éste y que llama ser-con y *ser-ahí-con*: "El *Da-sein* se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el 'ser-ahí-con' de los otros hace frente generalmente destacándose de lo 'a la mano' dentro del mundo".[17]

Por otra parte, en *Introducción a la filosofía* clarifica el sentido originario del unos-con-otros para la comunidad. Entiende "que no es una comunidad de yoes la que empieza constituyendo un unos con otros" sino, al contrario, que "sobre la base del uno-con-otros, del *Mit-einander* se vuelve posible la comunidad, y no al revés".[18] El análisis de Heidegger muestra cómo se constituye la relación yo-tú desde el ser-unos-con-otros. ¿En qué sentido esta estructura del *Da-sein* base de la comunidad es o no significativa para Arendt?

[15] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 310.

[16] *Ibidem*, pp. 371 y ss.

[17] *Ibidem*, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 136. Hay que tener en cuenta que E. Husserl realiza un análisis del concepto de "mundo", en varias de sus obras: el "mundo circundante" (*Ideas para una fenomenología pura*), "mundo primordial" (*Meditaciones cartesianas*) y, especialmente, el "mundo objetivo" y "mundo de la vida concreto", (*La crisis de las ciencias europeas*) y el "mundo de la vida originario" (*Experiencia y Juicio*). No podemos entrar en esa consideración porque nos apartaría del objetivo del escrito. Pero hay que constatar la complejidad que adquiere en el ámbito de la fenomenología el concepto de "mundo" al que Arendt no fue ajena. *Vid.* Fernando Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de Valencia, 1994.

[18] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 157.

Si lo político requiere un mundo compartido, ¿cuáles son los aspectos de la concepción de Heidegger que no son adecuados para la dilucidación de lo político? ¿En qué sentido el concepto de ser-en-el-mundo abre y cierra las posibilidades de lo político, para Arendt? La respuesta a tal pregunta requiere calibrar el papel que juega la filosofía de la existencia en el cambio entre *vita contemplativa-vita activa* y más, en concreto, en la crítica a la metafísica y la búsqueda de una nueva filosofía política.[19]

En su análisis de la filosofía de la existencia, desde Kierkegaard a Nietzsche, de Jaspers a Sartre, destaca que ésta significó una pérdida del mundo humano compartido, del mundo de los asuntos humanos,[20] a pesar de la excepción que supone el caso de Jaspers, quien concibe la existencia en la comunicación y el reconocimiento de las relaciones con el otro en el *mundo común*. En esa filosofía Arendt observa la posibilidad de romper realmente con la filosofía solipsista y con una tradición metafísica que identifica ser y pensamiento. Jaspers representará, para ella, una filosofía postmetafísica con unas bases conceptuales para desarrollar una filosofía política. Sin embargo, la intercomunicación con los otros —que el pensamiento se abra a los otros— está analizada por Jaspers de forma intimista, en una relación del "yo y el tú". De tal manera, entiende que no habría en él un cambio, porque a pesar del diálogo que supone su concepción de la verdad comunicativa y su afirmación del mundo común, no hay una afirmación rotunda de la pluralidad, la cual constituye para Arendt la base constitutiva de lo político.[21] En cierta medida, se hace necesaria la vuelta al concepto de *Mundo,* de Heidegger, pues ha abierto un nuevo horizonte en el análisis de los "asuntos humanos" e introduce una perspectiva postmetafísica.[22]

---

[19] Cit. por F. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* p. 50.

[20] Se requiriría un estudio más pormenorizado para calibrar la postura de Arendt sobre el existencialismo. Aparte de las figuras citadas, la influencia real sobre Arendt la ejercieron Camus y Merlau-Ponty. Tanto Benhabib como Simona Forti ponen de relieve la importancia del ensayo *Concerns with Politics in Western Political Thought.* En concreto, Forti destaca cómo para Arendt, en estos autores del existencialismo francés y a pesar de sus diferencias, "existe un núcleo teórico que los une que es la convicción de que la crisis nihilista y política no es más que descubrir finalmente lo absurdo de la existencia humana". S. Forti, *op. cit.*, p. 78.

[21] En *La vida del espíritu,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 478. Arendt precisa sus diferencias con Jaspers respecto de entender que el diálogo yo-tú, la comunicación en ese diálogo de "amigo" pueda ser extendida y llegar a ser paradigma en la esfera pública. Ello, a pesar de que en "What is Existenz Philosophy"?, en *Partisan Review*, 1946, vol. XIII, pp. 34-56, había considerado el filosofar de Jaspers como el genuino pensamiento filosófico, lejos del prototipo de pensador profesional. Pero ésa es otra cuestión.

[22] Simona Forti destaca el nuevo acercamiento de Arendt a Heidegger en el ensayo "Concerns with Politics in Recent European Political Thought". Este escrito se cierra

El acceso filosófico a lo político que el ser-en-el-mundo representa para Arendt se encuentra en la estructura del ser-con, como mundo compartido con otros, ser-con-otros. Sin embargo, la perspectiva del mundo compartido se da por la condición de la *pluralidad*, punto en el que difiere de Heidegger, pues afirma:

> "Distanciación", "término medio", "aplanamiento" constituyen, en cuanto modos de ser del uno, lo que designamos como la "publicidad", "lo público" (*die Offentligkeit*). Ésta es lo que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del "ser-ahí" y tiene en todo razón. Y no porque posea una señalada y primaria "relación de ser" con "las cosas", no porque haga "ver a través" del "ser-ahí" en forma singularmente apropiada, sino justo por no entrar "en el fondo de los asuntos" por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad (lo público) lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos.[23]

Porque para Heidegger la pluralidad —en la medida en que indica un término medio, lo público— es una forma inauténtica de la existencia, mientras que para Arendt, es condición misma de la acción.

La respuesta de Arendt es un estar con Heidegger contra Heidegger, pues afirma la importancia de la existencia como ser-en-el-mundo y del ser-con-otros para la posibilidad de lo político, pero está en contra de que se caracterice el espacio público con los rasgos de inautenticidad. En este punto, encontramos el arranque para su ontología de la acción y su filosofía política, como transformadoras de la concepción de Heidegger.

Seyla Benhabib ha expuesto acertadamente la tesis de Arendt: *"la defensa de que el mundo está constituido por nuestras experiencias comunes y compartidas del mismo y que esta comunidad del mundo es la base contra la que la pluralidad de perspectivas que constituye lo político puede emerger.* De manera que es sobre y contra esa base común que la acción política puede desplegarse". [24]

El requisito de común que significa el modo de ser-con-los-otros es donde se da una de las condiciones de lo político; la otra condición es "el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas del juicio", lo que se dará sobre y contra ese fondo común. En la medida en que, para Heidegger, la perspectiva de pluralidad significa sólo inautenticidad, porque la

---

tributando a cada pensador y a cada una de las "escuelas de pensamiento" examinadas el mérito de haber suministrado al menos algunos de los "prerrequisitos necesarios" para la reconstitución de la filosofía política, pero es indudable que para Arendt la reflexión heideggeriana representa la adquisición teórica de la cual no se puede prescindir. S. Forti, *op. cit.*, p. 81.

[23] M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* p. 144.

[24] S. Benhabib, *op. cit.*, p. 56.

describe como lo público —la publicidad, el dar lo encubierto por sabido— no contempla la posibilidad del *juicio* sobre y contra ese fondo común. No contempla las posibilidades de la acción política . La naturaleza fenoménica del mundo y la pluralidad como condición de la acción son las dos tesis ontológicas introducidas por Arendt, que resignifican el ser-en-el-mundo como ser-con.

Mundo como espacio de aparición: pluralidad y acción

Para criticar a Heidegger, faltó que Arendt elaborara un concepto de pluralidad muy específico. Se tratará de un concepto que tiene un anclaje ontológico y político. La pluralidad es una descripción de la condición humana que va a ser condición de la acción. De manera que la mundanidad es propiamente la condición del *trabajo*, pero para la *acción* es necesaria la pluralidad. La distinción que hace en su análisis entre condiciones, actividades y espacio ayuda a clarificar esto. A las actividades de labor, trabajo y acción corresponden las condiciones de vida, mundanidad y pluralidad, y los espacios privado y público.[25] Pero centrándonos en la condición de la pluralidad, condición *sine qua non* de la acción (y del discurso), observamos que hace posible el mundo como *espacio de aparición*. De manera que la *revelación del agente* en el discurso y la acción es la base de lo político, porque conlleva la creación de un espacio configurado por actores y espectadores, como el espacio de aparición (*der Offentliche Raum*).

Desde *La condición humana* hasta *La vida del espíritu,* Hannah Arendt elaborará un concepto de mundo como espacio de aparición, central para su concepción de lo político.[26] De manera que lo importante es el mundo como espacio de aparición, porque en el reino de los asuntos humanos ser y apariencia son la misma cosa. Pero es claro que la pluralidad hace posible el mundo como espacio de aparición. La relevancia de esta tesis se observa en *La vida del espíritu* cuando comienza dando cuenta de "la naturaleza fenoménica del mundo", de la existencia del espectador, para que haya mundo y de la pluralidad como condición de la acción:

> El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten

[25] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 21 y ss.

[26] Se ha señalado la polisemia del concepto de *espacio de aparición,* lo que le permite a Arendt desplazarse por diferentes contextos teóricos. *Vid.* Antonio Campillo, "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", en *Daimón, Revista de Filosofía*, núm. 26, 2002, pp. 159-186.

> la común particularidad de poseer una *apariencia,* lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. Nada podría tener una apariencia —incluso la misma palabra carecería de significado— si no existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo— frente a lo que no sólo está ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia* coinciden. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador.* En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la tierra.[27]

Las tesis que defiende, básicas en su concepción de lo político, son: *1)* ser y aparecer coinciden; *2)* hay que presuponer un espectador para que se afirme la existencia de algo; *3)* la pluralidad es la ley de la tierra.

La revalorización del mundo como espacio de aparición presupone puntualizar qué sentido tiene y, sobre todo, si ha sufrido desvalorización. La crisis producida por el mundo moderno, "la alienación del mundo", junto a la pérdida de mundo de los sin-mundo o sin hogar, así como la pérdida del espacio público, la vuelta a la intimidad romántica, la desaparición de un mundo común en las sociedades consumistas del capitalismo, el crecimiento de un mundo fabricado en una sociedad de masas; todos esos fenómenos, la llevan a buscar tanto la "recuperación de lo político" como la "recuperación del mundo". No olvidemos que ella quería llevar al ámbito de los asuntos humanos el impulso cuestionador que había sido el principio de la filosofía.[28]

Lo que se ha perdido para Arendt es el *estar-entre* y buscará en la recuperación del *Raum Offentligkeit,* en el espacio público, la forma de salir de la alienación del mundo moderno.

La relación entre ontología y política va adquiriendo nuevas connotaciones o, más exactamente, se opera en la filosofía de Arendt un desplazamiento significativo entre ontología y política: "desde la cuestión del Ser que prohibe una justa comprensión de la dimensión política del mundo, hacia la cuestión de la apariencia que pone el pensamiento en situa-

[27] H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 31.

[28] Elisabeth Youg-Bruehl nos recuerda que Arendt quiso ponerle a *La condición humana, vita activa,* el título de *Amor mundi. Vid. Biografía de Hannah Arendt,* Valencia, Alfons el Magnanim, 1993, p. 412.

ción de no sustraerse jamás a las condiciones de la vida".[29] Lo significativo de este cambio radica en la necesidad de pensar el pensamiento a partir del mundo. Y plantear el problema del Ser, la pregunta por el sentido del ser de Heidegger, desde el ser-en-común, ser-en-común, que es el aparecer común de los seres. La condición fenomenal, la condición de la apariencia. Ni la cuestión del Ser ni la de la verdad pueden comprender la dimensión política. El sentido estará en la apariencia en un mundo fenomenal.

"Ser y Apariencia coinciden" y esta afirmación de la fenomenalidad del mundo exige la pluralidad, porque las apariencias son por definición plurales. El partir de la pluralidad constitutiva del mundo —por su carácter fenomenal— cambia la forma de entender el pensamiento y la filosofía.

La realidad es de naturaleza fenoménica, pero frente a lo estático de la materia inanimada los seres vivos reafirman su propia apariencia con la autoexhibición: "se puede decir que los seres vivos *hacen su aparición* como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para ellos".[30] La metáfora del escenario necesita de los espectadores de la exhibición: "Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y ello siempre varía en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores".[31] El carácter fenoménico del mundo va unido a la pluralidad de espectadores, pero como "no sólo estamos en el mundo sino que formamos parte de él", no sólo somos espectadores, sino que tenemos un papel activo al formar parte del mundo, de ahí la dificultad en que se encuentra la filosofía que al huir de la apariencia busca la "existencia de algo que no es apariencia", como afirma Kant.[32] Indagar en la capacidad de apariencia que tiene el pensamiento, es decir, si se puede hacer visible lo invisible, es una de las tareas que la filosofía ha realizado con grandes dificultades. Así se muestra en los argumentos falaces de la metafísica, en su historia, especialmente la teoría de los mundos duales de lo sensible y de lo inteligible. La crítica de Nietzsche en *El crepúsculo de los dioses*, al referir la historia de la gran mentira y afirmar que, "al mismo tiempo que hemos abolido el mundo verdadero abolimos el de las apariencias", está en esa línea.

[29] *Vid.* Etienne Tassin, "La question de l'apparence", *Hannah Arendt. Ontologie et Politique*, París, Tierce, 1989.

[30] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 34.

[31] *Idem.*

[32] Arendt reflexiona sobre la relevancia de Kant para la filosofía política en Ronald Beiner, *Lectures on Kant Political Philosophy,* Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción castellana de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Barcelona, Paidós, 2003.

El fracaso de la razón ha de tornarse no una afirmación de lo sensible, sino de un pensamiento del mundo; un pensamiento reconciliado con el mundo. El asombro inicial que caracterizó a la filosofía ha de convertirse en un pensamiento desde el mundo hacia el pensamiento, de lo que aparece a lo que se dice. El problema de la pregunta por el sentido del ser cambia desde la perspectiva de Arendt a otra pregunta por la condición fenomenal del pensamiento, la palabra y la acción.

La ontología de Arendt, a pesar de que afirma la naturaleza fenomenal del mundo y la pluralidad, se demarca de la fenomenología, aunque realiza un diálogo con la de Merlau-Ponty. Uno de los puntos de separación con Husserl está en el tema del ego transcendental y en plantear el problema del otro desde la intersubjetividad.[33] Arendt parte de la pluralidad fenomenal, y, desde ella, hacia el ego, que incluso en el pensar manifiesta una dualidad irreductible. La pluralidad entendida "como la ley de la tierra", porque el mundo no es sin los seres ni los seres sin el mundo. El mundo es la aparición de los seres, lo que aparece es lo que aparece y no hay nada detrás de las apariencias. Pero lo que para ella confiere una clara relación ontología-política estriba en lo que sugiere la metáfora de la representación en una escena: actores y espectadores. Así, argumenta que los seres vivos tienen un impulso hacia la autoexhibición,

> por medio del cual se insertan en el mundo de los fenómenos, los hombres también se *presentan* de palabra y obra, indicando así la forma en que *desean* aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no. [...] Como las apariencias siempre revisten la forma de un "parecer", las potencialidades inherentes más comunes serán el fraude premeditado o la pretensión del actor y el error o la ilusión del espectador. Lo que distingue la autopresentación de la autoexhibición es la elección activa y consciente de la imagen que se muestra: en la autoexhibición, las posibilidades de elección coinciden con las mismas propiedades y características que posee el ser vivo.[34]

Todas estas precisiones, tomadas de la investigación biológica, propenden a aclarar la idea de que la autoexhibición (*Selbsdarstellun*) es hacer notar la presencia, no en el sentido de mostrar el propio ser, el ser auténtico. Lo que se quiere precisar es el valor de lo externo: "La expre-

[33] E. Husserl planteó el problema del *alter ego* y la intersubjetividad en la *5ª Meditación cartesiana*. *Vid*. F. Montero, *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, G. del Toro, 1971. En esta obra se realiza un estudio de las relaciones de intersubjetividad y solipsismo. Un problema a investigar sería en qué medida el concepto de "mundo" de E. Husserl no fue considerado por Arendt. Sobre todo, tomando en cuenta que el concepto de *Lebenswelt* en Husserl representó un contrapunto a los aspectos apriorísticos de su fenomenología, tanto en *La crisis de las ciencia europeas* como en *Experiencia y juicio*.

[34] H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 48-49.

sividad de una apariencia, empero, es de distinto orden; no expresa nada más que a sí misma, es decir, se limita a exhibir".[35] De la misma manera que los seres vivos se insertan en el mundo porque se autoexhiben "los hombres también se presentan de palabra y obra, indicando así la forma en que desean aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no".[36]

Su análisis sobre la ilusión, la autenticidad-inautenticidad, la identidad, vienen a dar cuenta de la naturaleza fenomenal del mundo y con ella de una política del pensamiento, a la vez que de una política de la apariencia.

Todo el análisis ontológico va adquiriendo un significado político al destacar la pluralidad como condición de la acción. La implicación con el mundo que significa lo político parte del carácter doble que tiene la acción: igualdad y distinción, lo que Arendt llama "la paradójica pluralidad de los seres únicos".[37] La iniciativa, el comenzar algo nuevo o, mejor dicho, el comienzo de alguien, revela "quién es uno"; pero esa revelación sólo puede aparecer a otros. Ese carácter de la acción es posible sólo por la pluralidad. De manera que esta última es condición de la acción y se da en un doble sentido: como un rasgo ontológico ineludible que nos caracteriza como seres sobre la Tierra y como un rasgo político, la pluralidad de espectadores y de actores.

Su concepción de la acción como distinta de la labor y el trabajo depende de la condición de la pluralidad, la cual es constitutiva también de lo político, de manera que por la pluralidad puede darse la relación o la interacción entre las diferentes iniciativas. Pero considerar la pluralidad como interacción adquiere relevancia para su concepción de lo político y, en consecuencia, de democracia y de ciudadanía, por la característica de *distinción*. No es la alteridad característica igualmente de la pluralidad; es el ser único lo que tiene relevancia: "En el hombre la alteridad se convierte en unicidad". Esa distinción tan radical consiste en que se inicie un *quien* nuevo, cuyas acciones son improbables: "El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido a que cada hombre es único, de manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo".[38] De todas las características de la acción —fragilidad, que sea impredecible, su futilidad, su carácter procesual, etc.—, habría que destacar la de la capacidad para revelar el propio yo. La concepción arendtiana de la acción,

[35] *Ibidem*, p. 44.
[36] *Ibidem*, pp. 48-49
[37] Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 200.
[38] *Ibidem*, p. 202.

distinta de la acción de fines o acción instrumental y diferente de la fabricación, propia del trabajo, se basa en la capacidad del discurso para manifestar quién es uno, para revelar la identidad.[39] Revelación que se hace fundamental en interacción con los otros, en la trama de las relaciones, en la posibilidad de narrar una historia —un relato—. Ello proporciona el carácter político, porque, en el sentido de Arendt, el carácter moral se da en solitario, no necesita del espacio de aparición —tanto el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en el anonimato como el delincuente, que ha de esconderse de los demás—, mientras que la acción necesita de la esfera pública. "En la noción de querer ser bueno en realidad estoy implicada conmigo misma. En el momento en que actúo políticamente no estoy implicada conmigo sino con el mundo."[40]

La discusión sobre esa cuestión nos llevaría a múltiples temas imposibles de tratar aquí, cuando de manera muy concreta se ha establecido el análisis de la pluralidad en relación con el mundo como existencia. El problema del poder, el de la libertad, el de la crítica de la modernidad, el del juicio o el del pensamiento, así como los relacionados con la ciudadanía y la democracia, son otros tantos puntos que habría que analizar y que completarían lo tratado aquí en torno de la pluralidad. Sin embargo, no quisiera dejar de aludir, para finalizar, a uno de los aspectos de las posibilidades normativas de la pluralidad. Delante del problema del totalitarismo y de un mundo en el que lo imposible se ha hecho posible, la compleja reflexión de Arendt no deja de tener un punto de escepticismo en cuanto al enclave normativo de su defensa del universalismo y de los derechos humanos, así como de las instituciones y leyes. Es decir, no parece tener un fundamento normativo claro. Sin embargo, la pluralidad aparecería como la condición humana de referencia a preservar, de manera que tanto en un sentido ontológico como político, la radical igualdad de los seres humanos y la no menos radical diferencia marcaría las bases de un mundo compartido cuya norma sería preservar la pluralidad.[41]

---

[39] Hay que considerar que la fabricación también constituye un *mundo* con los artefactos que produce, los cuales con su durabilidad son la base sobre la que podrá darse el espacio de aparición. Pero he enfatizado la relación mundo-pluralidad y la relación con Heidegger respecto de este concepto de *mundo*. Por ello, he obviado este otro significado. *Vid.* H. Arendt, *La condición humana*, pp. 157 y ss.

[40] H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 147.

[41] Cristina Sánchez, "Hannah Arendt: pluralidad y espacio público", en *Congreso Éticas de la Finitud: Arendt, Heidegger y Levinas*, Río de Janeiro, 16-19 de abril, 2004. Sánchez ha puesto de relieve la importancia de la pluralidad en Arendt y discute este problema de la normatividad, la democracia y la ciudadanía. Seyla Benhabib discute pormenorizadamente este tema de la aparente laguna normativa en la obra de Arendt. *Op. cit.*, pp. 194 y ss.

HANNAH ARENDT COMO PENSADORA DE LA PLURALIDAD*

Cristina Sánchez Muñoz**

A lo largo de las últimas décadas, hemos conocido diversas interpretaciones sobre la obra de Hannah Arendt. Algunas de ellas nos presentaban a una Arendt moderna —o con un "modernismo reluctante", en palabras de Seyla Benhabib—, mientras otras revelaban a una autora decididamente posmoderna; a una conservadora, desdeñosa con las masas y teñida por un fuerte elitismo, o a una firme partidaria de la democracia radical. Suele ser convocada en casi todos los debates teóricos importantes actuales, desde la controversia liberalismo-comunitarismo, hasta la actual reconfiguración del republicanismo cívico, pasando por los debates en el interior de la teoría feminista contemporánea. Su figura, sin embargo, sigue representando eso que ella denominaba "pensamiento independiente" (*Selbstdenken)*, se sitúa al margen de las escuelas establecidas, escapa a las etiquetas y las catalogaciones fáciles, y provoca en ocasiones —como ocurriese con su libro *Eichmann in Jerusalén*, de una manera muy consciente— la polémica y el debate.

En este sentido, mi propósito en el presente trabajo, por tanto, en

* Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación "Los derechos entre la teoría jurídica y la filosofía política" (BJU 2002-00467) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, financiado por el Ministerio Español de Ciencia y Tecnología. Una primera versión del mismo fue presentada en el congreso internacional "Éticas de la Finitud. Heidegger, Levinas y Arendt", organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) los días 12 y 16 de abril de 2004 en Río de Janeiro, Brasil.

** Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid, España.

ningún modo intenta reducir el pensamiento de una autora particularmente esquiva y cristalizarlo en alguno de los paradigmas recurrentes de la teoría filosófica. Por el contrario, propongo analizar lo que ella denominaba uno de los *thought-trains* de su obra, la pluralidad, y ver de qué manera, precisamente, la afirmación constante de la pluralidad como prerrequisito de la política permite articular las diferencias, a la vez que su originalidad respecto de otras posiciones teóricas. Y el énfasis en la pluralidad es, además, entendido como el tejido sobre el que se construyen los conceptos principales de su teoría, lo que en gran medida nos permite afirmar la pertinencia de las propuestas arendtianas, para analizar y comprender nuestro presente.

Desde la perspectiva aquí expuesta, Arendt no sería tanto una teórica de la acción, aun con toda la importancia que tal concepto tiene en su obra, sino una teórica de la pluralidad, puesto que ésta constituye, para ella, el principio normativo fundacional de la política y de la praxis. Su preservación la alejaría tanto de la fusión comunitarista, por un lado, como de un universalismo abstracto, por otro. Para rastrear el papel de la pluralidad, pero sobre todo las sendas por donde transita, me centraré en tres aspectos: el primero de ellos corresponde a la pluralidad en el nivel epistémico, en relación con la metodología utilizada por Arendt. En segundo término, examinaré el tipo de sujeto que resulta de la salvaguarda de la pluralidad. Por último, analizaré su relación con la comunidad política y el espacio público. El análisis de estas tres tematizaciones de la pluralidad nos permite observar y comprender su papel como principio "*sine qua non* de la vida política", previniéndonos contra cualquier intento reduccionista de esa materia plural, ya sea la idea de un sujeto único de la historia, la voluntad común o las unificaciones en torno de esencias compartidas. Así, su obra puede ser leída como una interpretación de la modernidad en donde analiza las instancias opresoras contra la pluralidad que la modernidad misma ha desarrollado: el ascenso de la sociedad de masas, la voluntad de todos o un concepto de historia ligado a la idea de necesidad del proceso histórico. Y, desde esta lectura, la negación de la pluralidad no sería exclusivamente una característica de los regímenes totalitarios, sino también una amenaza presente en las sociedades democráticas contemporáneas. En este sentido, las propuestas arendtianas nos pueden ayudar en la tarea de esclarecer cuáles son los mecanismos que permitan salvaguardar la pluralidad y la praxis.

Arendt insiste en atender siempre al origen mismo de la filosofía, el cual, como entendían los clásicos, no es otro que la *admiración* (*thaumadzein*) de aquello que nos maravilla. Traspuesta al terreno de los asuntos humanos, de los cuales da cuenta la filosofía política, el objeto de esa admiración no puede ser otro que la pluralidad humana —"el que los

hombres, no el hombre, habiten la Tierra"— y es a partir de este hecho ineludible, de este *factum* —nos previene Arendt— en donde debemos cimentar una nueva filosofía política.[1] La falta de reconocimiento de este principio fundante ha provocado, a su juicio, las derivas antipolíticas de la filosofía, representadas en la tradición platónica. En la tradición, la pluralidad es contemplada como una amenaza y como fuente permanente de inestabilidad, la cual debe controlarse introduciendo la idea de poder, entendida como dominio de los expertos.[2] Por el contrario, para Arendt resulta ineludible admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto —frente al mundo de las ideas—, sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana; sólo desde su reconocimiento podremos devolver el sentido y la dignidad de la política.

Pero, además, en la tarea de reformulación de una filosofía política incardinada en la pluralidad, debemos considerar también la situación de ruptura epistemológica provocada por el totalitarismo, que nos ha conducido a "pensar sin barandillas" *(thinking without a bannister)* y a una crisis en la utilización de nuestros estándares habituales de comprensión. Frente a un fenómeno político aterradoramente nuevo, como el totalitarismo, no podemos aplicar el pensamiento analógico y subsumir lo acaecido en estructuras ya conocidas. La comprensión, por el contrario, no nos procurará un punto final de llegada donde podamos sentirnos a salvo, sino que "se trata de una actividad interminable mediante la cual llegamos a reconciliarnos con la realidad". Teniendo en mente la filosofía de Lessing, Arendt nos advierte de la fragilidad y contingencia inherentes a la comprensión, en virtud de que ésta "nunca puede dar origen a una visión del mundo precisa, la cual, una vez adoptada sea inmune a otras experiencias del mundo". Ya que estamos siempre a expensas de la irrupción de lo inesperado en la escena de los asuntos humanos, debemos adquirir conciencia de la provisionalidad de nuestro sentido de las cosas. Y la apertura del pensamiento hacia lo novedoso, incluso a lo pavorosamente novedoso, debe caracterizar la tarea de la filosofía. Pensar la pluralidad, desde este punto de vista, significa, por un lado, analizar cuáles son los embates a los que se ve sometida en las

[1] Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", en *Social Research*, vol. 57, núm. 1, 1990.

[2] H. Arendt, "What is Autorithy", en *Between Past and Future*, Nueva York, 1968, p. 111. En adelante, citado como BPF.

sociedades contemporáneas; por otro, intentar dilucidar los anclajes en los que podamos preservarla.

Para analizar el planteamiento de la pluralidad en Arendt, definida como la "irreductible singularidad de seres únicos",[3] debemos considerar previamente el telón de fondo sobre el que se sostiene. Para ello, se necesita volver la mirada sobre el análisis arendtiano del totalitarismo. En este sentido, una de las características diferenciadoras del régimen totalitario es su objetivo de aniquilación de la pluralidad humana, utilizando el terror para conseguirlo. Tal eliminación sigue una serie de pasos. En primer lugar, se manifiesta en el triunfo de la sociedad-masa y en el aislamiento de las personas en ese tipo de sociedad. El individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común, de atomización y carencia de vínculos sociales y políticos. Se trata, por tanto, de una situación de desestructuración social y de pérdida de los lazos comunitarios. En otras palabras, el individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común. Y, sin ese espacio de aparición, no es posible la presencia de los otros, con quienes se puede confrontar las opiniones y ejercitar la capacidad del juicio, que implica, a la manera kantiana, "ponerse en el lugar del otro". En este sentido, el totalitarismo supone "un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno".[4] Metafóricamente, utiliza la imagen del "anillo de hierro" que funde a los hombres en una única entidad —la patria, el pueblo— y elimina cualquier espacio de comunicación entre ellos. El anillo mantiene a las personas tan estrechamente unidas que fagocita la pluralidad. Bajo el dominio totalitario sólo es posible una relación de identidad, la subsunción de los individuos en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los arios, los extranjeros. Recordemos en este punto la metáfora de Zigmunt Bauman,[5] de la "cultura de jardín", utilizada para definir algunos de los rasgos característicos de la cultura moderna, presente en el régimen totalitario, mediante la cual se considera a la sociedad como una naturaleza que se debe diseñar, controlar, mejorar o modelar, aniquilando para ello los elementos nocivos o, como señala el autor, haciendo que las personas se hayan tornado superfluas. Por ello, advierte Arendt, el totalitarismo no consiste únicamente en la dominación por medios externos —mediante el

[3] Debemos advertir, como también lo hace Richard Bernstein, que aun cuando las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en realidad en contadas ocasiones nos ofrece definiciones de la misma, por lo que hemos de acudir más bien al contexto en que la autora utiliza el término. *Vid.* Richard Bernstein, "Provocation and Appropiation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger", en *Constellations*, vol. 4, núm. 2, 1997.

[4] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, t. III, p. 601. En adelante, OT.

[5] Zigmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, Nueva York, Polity Press, 1989.

Estado o el derecho—, sino que "ha descubierto unos medios para dominar y aterrorizar a los seres humanos *desde dentro*".[6] En este sentido, es necesario subrayar el énfasis que la filósofa pone en los aspectos sociales de dicho régimen. Éste no se identifica exclusivamente con el universo concentracionario [*sic*], sino que, de sus análisis se desprende la idea de que la victoria del régimen totalitario supone también el triunfo de un determinado modelo político conformador de los vínculos sociales, que permea toda la sociedad. Así, es posible entender, como lo han analizado posteriormente otros autores, la extensión de determinadas conductas a una gran parte de la población —delaciones, verdugos voluntarios, testigos silenciosos, espectadores complacientes—, que inciden en la construcción social y política de la exclusión y de la indiferencia moral hacia las víctimas.

En el camino hacia la eliminación de la pluralidad y una vez disueltos los vínculos sociales y morales, el totalitarismo consigue su victoria final en los campos de concentración. El dominio total persigue la eliminación de la singularidad, de tal manera que cada persona ya no sea un *quién*, con una historia propia que contar, sino que se reduzca a un *qué*, a pura materia física maleable, intercambiable, a la "nuda vida", en la expresión de Agamben.[7] Para ello, es necesario imponer un aislamiento absoluto respecto del mundo exterior, y que destruye, además, el sentido de la realidad que otorga, dice Arendt, el hecho de ser visto y escuchado por otros. La figura representativa de ese aislamiento absoluto en los campos —y que, en verdad, sería su centro mismo, en torno al que gira todo lo demás— es el *musulmán*, el aislado entre los aislados, el que ni siquiera puede comunicarse, el verdadero testigo mudo del terror, el rostro abolido, el "hundido" frente a "los salvados".[8] El musulmán nos plantea la paradoja del testigo: quienes sobrevivieron y pudieron narrar lo inenarrable, como Primo Levi, no serían los verdaderos testigos, pues los salvados son una minoría anómala que usurpan la palabra imposible del musulmán. El triunfo del antimundo de los campos de concentración, representado

[6] OT, t. III, p. 443. Las cursivas son mías.

[7] *Vid.* Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.

[8] Debemos la primera descripción de la existencia del musulmán a Primo Levi en *Se questo é un uomo*, Turín, Einaudi, 1958. Con este término los propios internos del Lager designaban a aquellos que se habían abandonado, que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir y a quienes sus propios compañeros evitaban. Aunque el origen del término *musulmán* no está claro, parece que fue utilizado sobre todo en Auschwitz, y que procedía de la actitud de estos prisioneros que, al estar acurrucados en el suelo, con el cuerpo replegado sobre sí mismo, recordaban a los musulmanes postrados realizando sus oraciones. *Vid.* la explicación de G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pretextos, 2000.

en el musulmán, nos muestra que estaba en juego no solamente la destrucción de la vida física, sino la transformación de la misma naturaleza humana, al realizar, de nuevo con Agamben, la más absoluta *conditio inhumana,*[9] esto es, la eliminación de la condición de la pluralidad. En este sentido, se hizo aterradoramente cierta la máxima fundamental del totalitarismo: "todo es posible".[10] Y ello nos muestra el sentido singular y radical del totalitarismo y de los campos de concentración, puesto que consiguieron cambiar las condiciones mismas de la existencia humana. Como nos recuerda Primo Levi, el sujeto del universo concentracionario nos hace preguntarnos qué significa seguir siendo un hombre, seguir siendo humano. ¿Lo es "quien trabaja en el fango/ quien no conoce la paz/ quien lucha por la mitad de un panecillo/quien no tiene cabellos ni nombre/ ni fuerzas para recordarlo"?[11]

Estos análisis acerca de la eliminación de la pluralidad, presentes en *Los orígenes del totalitarismo*, posteriormente proyectarán su sombra con fuerza en *La condición humana*, para establecer, así, un nexo de continuidad entre ambas obras.[12] En esta última, Arendt plantea cómo debería ser la vida activa, teniendo en cuenta lo supuesto por la experiencia totalitaria, al tiempo que analiza también los peligros que acechan a la pluralidad en la modernidad. El eslabón que enlaza el aislamiento de las personas bajo un régimen totalitario con las situaciones de aislamiento en la modernidad y, por ende, de aniquilación de la pluralidad, se plasma en la figura del *animal laborans* y el triunfo de la labor como rasgos característicos de la edad moderna. En el proceso laboral, "el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo".[13] En tal situación, nadie es un individuo singular, poseedor de una narrativa concreta; todos son idénticos y sustituibles, metabolizados con su propia subsistencia. Por ello, para Arendt, puesto que el *animal laborans* supone una falta de identidad

[9] G. Agamben, *ibidem*, p. 211.

[10] OT, t. III, p. 569.

[11] P. Levi, *op. cit.*, p. 37.

[12] Sin duda, en los últimos años se ha producido entre los estudiosos de Arendt una vuelta hacia *Los orígenes del totalitarismo*, que ha provocado relecturas a la luz de los distintos cambios en la escena política, tales como la aparición del terrorismo internacional, el resurgimiento de los conflictos nacionalistas en Europa o la constancia de perpetración de genocidios en diferentes países. *Vid.*, en este sentido, el número especial dedicado a esas nuevas lecturas de la revista *Social Research*, vol. 69, núm. 2, 2002.

[13] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 279. Acerca de las conexiones entre la visión arendtiana del *animal laborans* como una victoria de los intereses vitales que pasarían a un primer término en el terreno político, y las tesis de Agamben de sustrato foucaultiano acerca del triunfo de la biopolítica, *vid.* André Duarte, "Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente", en *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 13, 2004.

individualizada, una vivencia extrema del cuerpo y una identificación con la naturaleza, la mayor oposición se establece no entre la acción y el trabajo, sino entre la acción y la labor, pues de las tres actividades que componen la vida activa, la última constituye la más antipolítica de todas porque elimina la pluralidad. Al realizar la labor, la relación que se establece entre las personas —los laborantes— no es de igualdad, sino de identidad: nadie es un individuo singular, con una historia tras de sí, puesto que todos son idénticos y, por lo tanto, sustituibles. Si hubiera que poner imágenes actuales a esa humanidad indiferenciada, a esas nuevas masas de laborantes, probablemente ya no serían aquéllas del consumidor o el trabajador fordista, como parece sugerir la propia Arendt en *La condición humana*; más bien, tendrían relación con situaciones y consecuencias de la nueva economía globalizada y transnacional: mujeres y hombres en trabajos mal pagados, en condiciones precarias, realizados clandestina o semiclandestinamente, donde la mano de obra es sustituida inmediatamente por otra más barata, más callada y más necesitada.

En tanto que el totalitarismo ha puesto en jaque la pluralidad, la misma condición *sine qua non* de toda vida política y, además, ha provocado una crisis metodológica a la hora de iniciar la tarea de comprender lo ocurrido, ¿con qué herramientas conceptuales debemos afrontar la labor de la comprensión de los asuntos políticos que, a su vez, sean fieles y reflejen la pluralidad humana como precondición de la vida política? Aun cuando Arendt pocas veces aborda explícitamente el aspecto de la metodología a utilizar ante la situación de ruptura, originada por el totalitarismo, podemos encontrar indicaciones perfectamente coherentes con su propósito teórico de recuperar la dignidad de la acción y la política. El punto de partida de esta nueva filosofía política será el concepto de experiencia: "el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar".[14] Para Arendt, lo mismo que para Heidegger, el concepto de experiencia aprehende la ineludible interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por ello, lo acaecido al sujeto en su estricta soledad no sería en realidad una experiencia: ésta requiere la presencia de otros, la pluralidad. Y, para examinar esas experiencias, debemos girar nuestra mirada al interior mismo de las acciones y las palabras de hombres y mujeres en "aquellas situaciones y gestos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana",[15] y que, por ello, por iniciar nuevos cursos espontáneos e impredecibles de acción, son en sí mismos acontecimientos extraordinarios. La apuesta de Arendt por una metodología que reinstaure la pluralidad la lleva a afirmar el papel de la narración

[14] H. Arendt, "Preface: The Gap Between Past and Future", en BFP, p. 14.

[15] H. Arendt, "The Concept of History", en BPF, p. 43.

y la actividad del narrador (*storytelling*) como "guías en el camino de la comprensión". Mediante la incorporación de los relatos, damos cuenta de la irreductible pluralidad de los seres humanos; así, cada historia nos revela una voz propia y con ello crea un espacio común habitado ahora por distintas voces. Voces polifónicas que nos muestran un *quién* y, sin embargo, no se agotan en lo meramente individual —debemos recordar en este punto el rechazo de Arendt hacia posturas solipsistas—, sino que nos hablan de la construcción de un mundo común, de los avances y los obstáculos que encontramos al aparecer y revelarnos ante los ojos de los demás. Historias insertas en un contexto social y político de exclusión, como la de Rahel Varnhagen, hacen de su identidad personal una fuerza de resistencia contra la uniformidad social. O la de Rosa Luxemburgo, con su compromiso hacia la acción colectiva y la participación en la *res publica*. Los relatos muestran una pluralidad de individuos singulares y únicos; privilegian voces marginales, transgresoras, heroicas, a veces en sus pequeños gestos, historias de amistad, de reconocimiento mutuo, historias que pueden ocurrir en la esfera privada, pero con trascendencia pública, como la de la misma Rahel Varnhagen; historias todas ellas que permiten acceder a una *comprensión situada*, esto es, un tipo de comprensión que no se realiza "desde ninguna parte", puesto que ya no disponemos de un punto arquimédico externo desde el cual comprender y juzgar, sino que recoge el punto de vista y las experiencias de mujeres y hombres en un tiempo y un espacio singular.

Con el énfasis en la utilización de los relatos,[16] Arendt abre una línea metodológica innovadora para ese momento —años cincuenta y sesenta— y a contracorriente del marcado predominio del behaviorismo en el terreno de la ciencia política. No ha sido sino décadas más tarde cuando ha cobrado fuerza la utilización metodológica de las narrativas, y se ha mostrado como una línea de investigación interdisciplinar muy fructífera en las ciencias sociales; así, el auge de la historia oral se ha manifestado en el terreno de la historia; en el terreno jurídico, las posiciones de acercamiento de la interpretación judicial al uso de los relatos y la literatura, como reflejan Richard Posner o Martha Nussbaum; o en la antropología y la sociología, lo que Cliford Geertz ha denominado "descripciones densas".[17]

[16] Aunque preferiblemente biográficos, también emplea otros tipos de narrativa, como los incidentes históricos, las obras literarias como *Heart of Darkness*, en su análisis del imperialismo o *Billy Bud*, en *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1985.

[17] *Vid.* Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Richard Posner, *Law and Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Martha Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1996; Cliford Geertz, *Local Knowdledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

Pero creo que el propósito de Arendt, orientado a la preservación de la pluralidad, quizá tenga su reflejo más acertado en la propuesta de Seyla Benhabib de "situar al sujeto", como corrección al *self* abstracto, descorporeizado y desvinculado de los contextos de vida, propio de las teorías universalistas.[18] En este sentido, el interés de la teoría feminista por recuperar la obra de Arendt, desde los noventa, y en concreto su insistencia en las narrativas particulares, coincidirían con la de Benhabib por incorporar correcciones a la teoría habermasiana, en su desatención hacia las cuestiones de la vida buena y la solidaridad. Para Arendt, somos "sujetos situados", con unas narrativas concretas que se insertan en el espacio creado entre las personas al actuar y hablar, al cual denomina "la trama de las relaciones humanas",[19] de tal suerte que, frente a las narrativas trascendentes de un sujeto de corte kantiano, la única manera en que cualquier persona que aparece ante los demás en el espacio público puede responder a la pregunta "¿quién eres tú?" es contarle nuestra historia,[20] mostrando a los otros nuestros deseos y esfuerzos, nuestras carencias y esperanzas, nuestras oportunidades y necesidades. El giro narrativo en la concepción de la identidad del sujeto y en el mismo uso metodológico de la narrativa pondría de manifiesto, en opinión de Benhabib, un sujeto concebido como un *otro concreto*, en contraste con el *otro generalizado*, imperante en gran medida en la ética clásica y contemporánea. El *otro generalizado* nos habla desde la igualdad formal en una comunidad de derechos y obligaciones, haciendo abstracción de su individualidad; mientras que la visión del *otro concreto* plantea la comprensión de las necesidades, afectos y motivaciones personales del otro en una comunidad de necesidades y solidaridad, realizando el ejercicio de *ponernos en el lugar del otro*, propio del *enlarged mind* de raíz kantiana. La incorporación del otro concreto trae a primer plano un *sujeto situado*, entretejido en una red de narrativas que componen su vida y dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales; a un sujeto encarnado, cuya identidad depende no sólo de sus acciones, sino también de las interpretaciones que de las mismas hacen quienes lo rodean. Arendt nos habla desde una identidad narrativamente constituida que incorpora un yo portador de su contexto, con lo cual no sería posible ignorar o dejar de lado las cuestiones que atañen a la felicidad o a la vida buena.

A primera vista, parece tentador afirmar que la filósofa sólo nos muestra en su obra al sujeto contextualizado o concreto, dada su insistencia en los relatos biográficos. Pero el otro generalizado también tiene un importante

[18] Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

[19] H. Arendt, *La condición humana*, p. 243.

[20] *Vid.* la explicación de Arendt, a propósito de la vida de la escritora danesa Isac Dinesen, en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt/Brace Jovanovich, 1968.

lugar en su teoría. Se manifiesta como sujeto de derechos y, concretamente, del más importante y prioritario de ellos: el *derecho a tener derechos,* como expresión de un marco universalista del cual no es posible prescindir y donde, una vez reconocido, podrán engarzarse las necesidades y demandas concretas de las personas con sus historias de vida singulares.[21] Distinguir en el otro (a) ese sujeto con derecho a tener derechos supone su reconocimiento en su humanidad, en lo que tenemos en común —ser capaces de la acción y la palabra—, creando una necesaria comunidad de derechos. Sin la protección de los derechos garantizados por la comunidad política, se priva a la persona del derecho a la acción o, lo que es lo mismo, se le arroja a "la abstracta desnudez de ser humano [...]. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad".[22]

Esto nos remite a una de las tesis fundamentales de Arendt: la comunidad creada entre las personas, el espacio público —el mundo—, ocupa una posición que podemos denominar *ontológica*; sólo mediante la actuación en dicho espacio nos constituimos como sujetos, aparecemos ante los ojos de los demás, quienes componen un público que juzgará y recordará nuestras acciones. Aparecer en público significa, pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad de individuos, que nos perciben de manera distinta, es necesaria para la constitución del sujeto. Ello marca una decisiva distinción entre Arendt y otras posiciones teóricas, por ejemplo, el liberalismo, ya que la filósofa no comienza su reflexión *desde* el sujeto elucidando sus características para, de ahí, deducir y diseñar la comunidad política; por el contrario, para Arendt no hay sujeto si no hay espacio de aparición previo. En ningún caso existe sujeto en soledad —al modo de un Robinson, del sujeto aislado de Hobbes o del sujeto rawlsiano—, indiferente hacia los otros bajo el velo de la ignorancia; dicho espacio de aparición está habitado por una pluralidad de individuos, donde nos

[21] Arendt analiza este aspecto —que no vuelve a aparecer en su obra— en *Los orígenes del totalitarismo*, donde reivindica una idea de derecho como producto de la voluntad de querer construir un mundo común en donde, precisamente, las instituciones juegan un papel determinante en la protección de los derechos. El *derecho a tener derechos* significa, en este sentido, un derecho a la inclusión en una comunidad de derechos, esto es, el derecho a la pertenencia a un Estado que reconozca nuestros derechos posteriores como ciudadanos. Frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no los hay si no existe la comunidad política; en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, sino la pertenencia a una comunidad. Para un análisis de las distintas implicaciones jurídicas que plantea la fórmula de Arendt, *vid.* Jean Cohen, "Rights, Citizenship and the Modern Form of the Social: Dilemas of Arendtian Republicanism", en *Constellations*, vol. 3, núm. 2, 1996; Frank Michelmann, "Parsing: 'A Right to Have Rights'", en *Constellations*, vol. 3, núm. 2, 1996; y, más recientemente, Seyla Benhabib, "Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections", *Social Research*, vol. 69, núm. 2, 2002.

[22] H. Arendt, OT, t. II, p. 375.

incorporamos a una trama ya existente de narraciones e historias interpretadas. Por ello, también, dada esa preexistencia necesaria de la comunidad, sus reflexiones acerca del sujeto se plantean desde la dialéctica de la inclusión-exclusión de él en el espacio público. El individuo queda definido, entonces, por su relación con tal espacio. Según fijemos nuestra mirada en la exclusión, los sujetos que nos aparecen en el horizonte del espacio político son los parias, los apátridas, los refugiados. Desde la inclusión, el héroe clásico, pero sobre todo el ciudadano. Y, desde una falsa inclusión, en realidad amenazadora para el propio espacio público, el advenedizo, el *homo laborans* y el individuo-masa como figuras paradigmáticas de una modernidad traicionada, que es al mismo tiempo un diagnóstico del presente.

Es probable que Arendt sea de las autoras que con más fuerza y lucidez ha tratado uno de los problemas más acuciantes de nuestro siglo: el desarraigo de la comunidad que se sigue de las prácticas políticas y sociales de exclusión. El desarraigo se traduce en la pérdida tanto del mundo común que compartimos, como en la pérdida de la esfera privada en donde es posible refugiarse, de los hogares y del entramado social que nos rodea.[23] Las figuras de la exclusión del espacio público —apátridas, refugiados, minorías étnicas desplazadas y parias— presentan, sin embargo, distintas características y graduaciones en su relación con el reconocimiento de la alteridad por parte del sistema político. Los apátridas y los refugiados representan una nueva categoría de "no sujetos", los actualmente denominados sujetos *sin*: sin papeles, sin relaciones y sin derechos. Arendt analiza estas situaciones de exclusión en sus primeros escritos, coincidentes con su propia condición de apátrida —durante 18 años, hasta que consigue la ciudadanía estadunidense—, y su propia historia se teje con el relato de la indiferencia moral que recibían en el sitio a donde fuesen:

> Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero cuando apenas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en boches [...]. Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses o, al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como boches igualmente.[24] Habíamos sido encarcelados porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en realidad.[25]

---

[23] Arendt trata estos temas especialmente en "We Refugees", en Ron Feldman [ed.], *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age,* Nueva York, Grove Press, 1978; y en *Los orígenes del totalitarismo,* en la parte dedicada al Imperialismo.

[24] Aquí, Arendt hace referencia a su internamiento en el campo de Gurs, en los Pirineos franceses durante el verano de 1940, junto con otras dos mil mujeres alemanas.

[25] H. Arendt, "We Refugees", en R. Feldman, *op. cit.*, p. 61.

En la actualidad, estas palabras nos recuerdan situaciones muy similares: los cierres de fronteras del espacio europeo tras el tratado de Shengen (1990) han permitido la libre circulación de unos —los ciudadanos europeos— al coste de blindar la frontera e impedir la entrada a quienes buscan protección de las guerras de sus países, huyen de la miseria o, sencillamente, desean lo mismo que nosotros: ser sujetos de derechos y recibir protección jurídica por parte de un Estado. Asistimos, no pocas veces indiferentes, a desplazamientos de personas sin derechos que reclaman su inclusión en nuestras comunidades. Y sólo su trabajo, su capacidad en este caso, como *animal laborans*, transformados en su mayoría en mano de obra precaria, les procurará la ansiada ciudadanía. En España, primera frontera europea para los que llegan desde África, los inmigrantes ilegales son recluidos en centros de internamiento saturados, a la espera de ser devueltos a sus países de origen. Y, como Arendt advertía perspicazmente, ante la falta de voluntad política para resolver el problema de la inclusión en la ciudadanía del país de acogida, el problema se desplaza de la agenda política hacia las decisiones policiales y meramente administrativas; esto es, ya no se plantea como un asunto político a resolver, sino como un problema policial y de gestión.[26]

Un paso más allá en la desprotección y el desarraigo se refleja en la situación de los apátridas, aquellos a quienes la terminología de la Primera Guerra Mundial denominaba "personas desplazadas", porque no pertenecían ya a comunidad alguna. El refugiado, en este sentido, sigue teniendo su nacionalidad de origen, pero el apátrida ha quedado absolutamente desprotegido: no ha "nacido" jurídicamente, pues se le ha declarado no existente en ninguna comunidad. Por otro lado, Las minorías desplazadas señalan la expulsión de colectivos, puesto que representan una pluralidad incómoda e inaceptable en un territorio definido como étnicamente homogéneo.[27] De nuevo tenemos aquí la imagen de la "cultura de jardín" propuesta por Bauman. Los nacionalismos excluyentes no han dejado de crear este problema en pro de una nación homogénea, y así se han sucedido los desplazamientos de albano-kosovares, armenios, kurdos, palestinos, hutus y tutsis, por citar sólo unos pocos.

Tanto los apátridas como las minorías desplazadas son situados fuera de cualquier comunidad política y jurídica. Arendt advierte cómo el mayor

[26] H. Arendt, OT, t. II, p. 365.

[27] No hay que confundir esta situación con la de las minorías reconocidas en tratados. Los tratados de minorías se aplicaban, nos cuenta Arendt, a aquellas nacionalidades de las que existía un considerable número de habitantes en los gobiernos sucesores. Estos tratados representaban una garantía legal adicional. No podemos considerar, por tanto, a los integrantes de estas minorías como apátridas, ya que *de iure* pertenecían a un cuerpo político y se les reconocía derechos propios como el de hablar su propia lengua.

peligro radica en la carencia de un espacio público y de leyes que los protejan; entonces son devueltos a "lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación".[28] Estas últimas palabras nos alertan sobre una de sus tesis principales —posteriormente desarrollada en *La condición humana*— respecto de la pluralidad, a saber que no podemos entender la pluralidad como una mera alteridad. La alteridad (*otherness*) corresponde a la variedad de rasgos naturales que podemos poseer, lo mismo que otras especies animales; somos diferentes entre nosotros, porque presentamos variaciones en nuestros rasgos. Pero la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos; a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un *quién* con una historia detrás, no como un *qué*. La pluralidad tiene relación con la manera en que aparecemos ante un público. Ello supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás. Arendt enfatiza el significado político de la pluralidad. No se trata, en este sentido, solamente del reconocimiento de la intersubjetividad —pues ella puede darse en la figura del amado sin requerir un mundo común público—, sino que la pluralidad significa, sobre todo, acciones y discursos plurales que se manifiestan en el espacio común compartido. Las consecuencias de la privación del espacio público, del espacio de aparición, son nefastas: el término *privado* cobra toda su fuerza, ya que significa quedar encapsulados en nuestra propia subjetividad, sin la presencia de los demás, testigos de nuestra misma existencia. Quedamos privados del *sensus communis* y con ello nos aproximamos a la locura, puesto que, para Arendt —siguiendo a Kant—, no podríamos comunicarnos con los demás; sólo podríamos expresar nuestras emociones mediante gestos: "El loco —inmerso en su *sensus privatus*— no ha perdido sus capacidades expresivas para manifestar y revelar sus necesidades a los demás".

El loco y el extranjero representan la última frontera en el reino de los no-sujetos, de los expulsados de la convivencia humana. Son realmente los extraños, como la misma etimología de *extranjero* nos recuerda. Si el loco es quien ya no puede comunicarse, el extranjero constituye "un símbolo pavoroso de la desnudad [*sic*] individualidad", ya que vive al margen del mundo común, es devuelto a su mera humanidad, "se convierte en un ser humano en general, sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse".[29] Podríamos decir, entonces, que a mayor inclusión en el espacio público, en el mundo compartido, más pluralidad; y a mayor exclusión, más alteridad o, si se prefiere, más humanidad indiferenciada.

[28] H. Arendt, OT, t. II, p. 381.

[29] *Idem*.

El paria, sin embargo, representa una figura en la que Arendt examina sobre todo las consecuencias *sociales* ante la carencia de un mundo común.[30] Así, analiza los sentimientos desarrollados entre los individuos que se encuentran en una situación de exclusión social, de no reconocimiento. Fundamentalmente, nos dice, entre los parias se crea un tipo de humanidad especial, surgida al compartir una naturaleza común, como si de un organismo vivo se tratase. En ese nuevo tipo de humanidad homogénea, se comparten los rasgos naturales, "el fondo oscuro de lo simplemente otorgado". En ella no imperan la igualdad o la solidaridad, sino la fraternidad y la compasión, sentimientos ambos que reafirman la idea de una naturaleza humana común, en detrimento de los vínculos artificiales creados por el hecho de compartir el espacio público. El reverso del paria es el advenedizo, el resultado de la asimilación de los judíos en la sociedad alemana gentil, el tipo de sujeto conformista que admite la imposición de la homogeneidad en aras de su triunfo social, pero a quien los otros siempre considerarán como un intruso. En el análisis de Arendt sobre el mismo juego de la relación paria-advenedizo (¿qué siente el advenedizo por serlo?, ¿cuándo se cuestiona el paria dejar de ser un advenedizo?), se plantea algo que posteriormente otros autores como Bauman o Victor Klemperer, en sus diarios sobre la vida social durante el Tercer Reich,[31] han señalado también como uno de los pasos que el totalitarismo sigue en su implantación: la producción de la indiferencia moral hacia el otro. El paria recibe por parte de la sociedad esa indiferencia, visto en el caso de los judíos, dice Arendt, como el estereotipo del "judío ordinario". El siguiente paso, en ese proceso de expulsión del espacio público es, de acuerdo con Bauman, ya no la indiferencia, sino la *invisibilidad* moral, que anula cualquier tipo de responsabilidad moral hacia el otro.

Sin embargo, Arendt rescata también la posibilidad de elaborar un pensamiento resistente y subversivo contra la imposición de la homogeneidad y la aniquilación de la pluralidad. Ello constituye la postura adoptada por el paria consciente. Sería la persona que plantea su entrada en la esfera pública, reconociendo su diferencia, sacando a la luz su identidad y planteándola como un asunto político: "una admisión de los judíos en las filas de la humanidad como judíos". Para Arendt, la autoconciencia de este tipo de paria supone una tradición perdida en la historia del pueblo judío, representada por individuos aislados como Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Walter Benjamin, es decir, por aquellos que no aceptaron ni ser parias sociales ni advenedizos y se rebelaron

[30] Concretamente, Arendt aplica los terminos *paria* y *advenedizo* —*parvenu*— a la situación social de los judíos en Alemania a finales del siglo XVIII.

[31] Z. Bauman, *op. cit.*; Victor Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula, 2001.

contra esta situación, pagando con ello el precio de quedar fuera de la ley. Si el paria consciente representa la subversión y la resistencia frente a lo establecido, en cualquier caso, es una subversión producida desde la exclusión del espacio público. Quizá por ello en la obra de Arendt es una figura que no vuelve a aparecer: su lugar es ocupado por el ciudadano, esto es, por el sujeto que muestra las posibilidades de la acción desde la inclusión en la comunidad política o, en otras palabras, las posibilidades de una acción inserta ya en un sistema democrático. No debemos olvidar, en este sentido, que una vez que Arendt está ya establecida como ciudadana de Estados Unidos, su preocupación se dirige en buena parte a rescatar los momentos de participación colectiva en la modernidad que, como es sabido, encuentra en la revolución americana.

Al analizar los rasgos de la ciudadanía democrática, propuesta por Arendt, nos encontramos con una ciudadanía de alta exigencia, permanentemente alerta ante los ataques a la pluralidad, la cual se mantiene viva sólo mediante el reforzamiento del espacio público y la creación de espacios asociativos. Para ello, son necesarias tanto la acción colectiva de una ciudadanía participativa en la construcción y mantenimiento de la *res publica*, como la protección de las leyes frente a la fragilidad inherente a la acción. El tipo de leyes al que Arendt hace referencia, en *Sobre la revolución*, son las normas constitucionales; en ellas, se recoge el consenso de fondo sobre el momento de la fundación del cuerpo político. La política arendtiana requiere, además, de ciudadanos *juiciosos*, aquellos que ejercitan la facultad del juicio como capacidad específicamente política, a sabiendas de que no supone en ningún caso una respuesta definitiva, general y universalmente válida, sino que por medio de él articulamos un espacio reflexivo donde pensamos soluciones tentativas, temporales y variables para nuestros problemas. Al juzgar nos ponemos en el lugar del otro, lo entendemos como un otro concreto, y consideramos sus aspiraciones y deseos. Ello supone un gesto ético de apertura hacia el otro y nos sitúa en una posición de respeto que, según apunta Seyla Benhabib, se reflejaría en la idea de la conversación o diálogo, donde el objetivo final no sería necesariamente el consenso o la unanimidad, sino, como señala Arendt, "la anticipada comunicación con otros".[32]

La pluralidad aparece, en este escenario, como el *factum* de partida, pero también como el horizonte que siempre hay que alcanzar y preservar. Por ello, el espacio político arendtiano, lejos de ser un espacio en donde se busca el consenso *a lo* Habermas o la dilucidación de unos principios de justicia *a lo* Rawls, supone más bien el mantenimiento constante de ese momento de incertidumbre y de disenso presente siem-

[32] H. Arendt, "The Crisis in Culture", en BPF, p. 220.

pre en la misma pluralidad. Quizá la figura más representativa de esa pluralidad la encontremos en la amistad, a la cual Arendt dedica siempre una especial atención.[33] Para ella, la amistad supone la creación de una comunidad de intereses con personas que, lejos de ser iguales a nosotros, son diferentes y a quienes reconocemos en su pluralidad. Con ellos coincidimos y a veces disentimos; nos ponemos en su lugar para alcanzar una mejor comprensión y de acuerdo con ello emitimos nuestros juicios; intentamos crear un espacio común —el *in-between* arendtiano— donde podamos seguir desarrollando esa amistad, esa comunidad creada. A pesar de nuestras diferencias, al amigo o amiga le contamos nuestras necesidades y esperamos, como esperaba Lessing en *Nathan el Sabio*, que los vínculos creados por la determinación de mantener juntos el mundo común sean más fuertes que la intolerancia y la indiferencia. Y, sin ese mundo común, difícilmente puede hablarse de la acción y el discurso presentes en la amistad y en la ciudadanía.

El tipo de comunidad política que Arendt prescribe como garante de la pluralidad es radicalmente opuesto a la idea de una comunidad natural, creada por medio de lazos de sangre, afectos, sentimientos, tradiciones y costumbres. No son los "hábitos del corazón" los que unen a la ciudadanía, sino el mundo común, creado artificialmente en la acción y el discurso y su disposición para crear un espacio público reflexivo donde sea posible argumentar, persuadir y contestar las opiniones de los demás. Sería, por tanto, un espacio público en continua creación y expansión a través de las acciones de sus miembros, definidos no por su pertenencia a una comunidad natural previa a la comunidad política, sino por su mera capacidad de participar y actuar. La oposición —que Arendt establece entre este tipo de espacio público de carácter cívico, respetuoso de la pluralidad, frente a otro en donde el criterio de pertenencia es constituido por los vínculos naturales— se muestra claramente en su rechazo a los nacionalismos étnicos. Ello se refleja en especial en su crítica a la política sionista oficial, imperante en la creación del Estado de Israel. En sus escritos de los años cuarenta, como *Zionism Reconsidered* (1944), además de propugnar por un Estado binacional árabe-judío, denunciaba la creación de un Estado étnicamente homogéneo que excluía a los árabes y reproducía, una vez más, el problema de una minoría expulsada y desprovista de derechos. En respuesta a ello, la minoría desarrollaba un intenso sentimiento de comunidad natural.[34]

[33] *Vid.*, especialmente, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", y "Philosophy and Politics", ambos en BPF.

[34] Ese artículo, así como otros dedicados a la política sionista, se encuentran recogidos en R. Feldman, *op. cit.*

Por el contrario, Arendt proponía que la política del futuro, y la de Israel en concreto, debía basarse en fórmulas federativas republicanas y seguir el modelo original de la revolución americana al establecer, entre los asociados, un contrato de fundación del cuerpo político de carácter horizontal. El elemento fundamental de ese tipo de contrato lo constituye el momento inicial de la promesa mutua de crear espacios públicos en donde se pueda ejercitar la libertad y la acción. La integración política se realiza entonces en el *acto fundacional* de la república, esto es, en el acto constituyente en el que los ciudadanos crean un poder colectivo, recogido después en las normas constitucionales. Por ello, para Arendt, en un rasgo que comparte con el republicanismo cívico, la preservación del momento inicial de la acción —del *archein* frente al *prattein*—[35] debe ser uno de los objetivos primordiales de la política. Recordar ese momento y tenerlo presente en el quehacer político cotidiano supone seguir manteniendo ese mundo común, como telón de fondo ineludible frente a la fugacidad y fragilidad de nuestras acciones.

[35] *Vid.* la diferenciación que establece entre esos dos momentos de la acción en H. Arendt, *La condición humana*, pp. 250 y ss.

LA AMISTAD CÍVICA, CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL JUICIO POLÍTICO[1]

María Teresa Muñoz Sánchez*

Por su manera de juzgar, la persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser y esta manifestación, que es involuntaria, cobra validez hasta el punto en que se ha liberado de las idiosincrasias meramente individuales.

Arendt

La política es entendida por Hannah Arendt como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad con sus acciones y discursos; es caracterizada también como acción que permite al individuo presentarse ante los otros en calidad de sujeto con una identidad propia, la cual debe ser reconocida por ellos. Desde esta concepción, el espacio público se entiende como un ámbito que "tiene el carácter de un 'espacio de aparición', en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros)".[2] En el espacio

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Esta reflexión está inspirada en ciertas diferencias de opinión acerca de la importancia de la amistad en el ámbito del espacio compartido. Por ello, quiero dedicar el artículo a mis compañeras de trabajo, a quienes respeto y con quienes, desde la *philía politiké*, comparto y construyo espacio público.

[2] Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, p. 98.

público se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no a la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. La acción política es, pues, "una actividad de autorrevelación colectiva: las acciones y los discursos ejecutados en un espacio público específicamente organizado para que el público lo recuerde".[3] La acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición donde los agentes, en su actuar juntos, revelan quiénes son y qué mundo desean. La realidad del mundo está garantizada por los demás. Por medio de la acción, los sujetos nacen, aparecen en el mundo común y ganan identidad en el espacio de aparición.[4] El espacio público es el ámbito del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el lugar para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales.

Arendt entiende la noción de lo público en dos sentidos: *1)* como espacio de aparición, "todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —lo que ven y oyen otros al igual que nosotros— *constituye* la realidad";[5] y *2)* como "el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él".[6] Este mundo común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de aparición; no es, entonces, una pura entelequia, sino un ámbito objetivo.

> Espacio de apariencias y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos de la esfera de lo público y sus rasgos son: aparición, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos comunes y de diferenciación a la vez.[7]

Para Hannah Arendt, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición —libertad, acción, discurso y pluralidad—. Al menos en *La condición humana*, Arendt insiste en la condición de los seres humanos para ser libres sólo mientras actúan.

---

[3] Ronald Beiner, *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 36.

[4] Recordemos que lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser; es la base de la condición humana. La constitución de fines y, con ello, la de la persona está en juego en la acción. A la filósofa le preocupa qué nos hace ser personas, siempre con la acotación de que este problema no tiene en la base una idea sustancialista de ser.

[5] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 59. Las cursivas son mías. (En adelante, CH seguido de la página.)

[6] *Ibidem*, p. 61.

[7] Nora Rabotnikof, "Un lugar de lo común. Reflexiones sobre el espacio público", tesis de doctorado, inédita, p. 112.

Ser libre y actuar es una y la misma cosa. La libertad así se convierte tanto en una parte constitutiva del hombre, como en una realidad política. De esta forma, la filósofa de Königsberg nos proporciona la imagen del héroe, desde cuya proyección se nos otorga la perspectiva del ciudadano como actor. El héroe es un hombre con el coraje para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar. Pero Arendt añade a la libertad, el juicio, el cual constituye no sólo una capacidad de actuar, sino también una capacidad que se relaciona con la figura de observador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre el pasado. Reflexión que, si bien en principio es solitaria, ocurre ahí, en el mundo común. La capacidad de juicio le permitirá juzgar ya no como actor, sino como espectador reflexivo.

En el espacio público, mundo de apariencias constituido por los hombres que actúan y hablan, es imprescindible contar con la figura del espectador reflexivo. Aquel que no es únicamente un sujeto que observa y narra impasible los acontecimientos pasados, sino que —ésa es mi propuesta de lectura— también es, en cierto sentido, un actor que define cursos de acción a partir de juicios gestados en el mundo común, esa otra manifestación de lo público.

Del concepto de juicio político sostenido por Arendt quiero ocuparme en este artículo. En primer lugar, me centraré en delimitar las rasgos característicos de la figura del espectador reflexivo, su capacidad de prestar atención a las condiciones del aparecer y, fundamentalmente, su capacidad de juzgar. A ella dedicaré el segundo apartado haciendo énfasis en la noción de respeto, de amistad cívica. El interés del presente escrito es mostrar cómo la validez del juicio del espectador reflexivo depende siempre de una actitud de respeto, de *philía politiké* en términos aristotélicos, hacia los otros, aquellos con los que comparte el mundo.

El espectador reflexivo

> Sin espectadores el mundo sería imperfecto [...] este invisible obtenido de lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo acechase, lo admirara, rectificara las historias y las reflejara en palabras.
>
> *Arendt*

En su ensayo de introducción a las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ronald Beiner manifiesta la idea de una evolución del pensamiento arendtiano referente a la noción de juicio político y al papel que juega el espectador reflexivo en la *vida activa*.[8] De acuerdo con Beiner,

[8] *Vid.* Ronald Beiner, "Hannah Arendt y la facultad de juzgar", en H. Arendt, *Conferencias sobre la teoría política de Kant,* México, Paidós, 2003, pp. 157-270.

Cuanto más reflexionaba [Arendt] sobre la facultad de juzgar, más se inclinaba a considerarla como un privilegio solitario (aunque dotado de sentido observador, en oposición al actor cuya actividad se realiza necesariamente en compañía). Se actúa con otros; se juzga por uno mismo (aunque se represente a los ausentes en la propia imaginación).[9]

En lo siguiente, reconstruiré la figura del espectador reflexivo, recuperando algunas ideas de Beiner, pero distanciándome de él en la separación entre un espectador inserto en el mundo de la praxis y otro centrado en la contemplación. La pregunta aquí es ¿de qué modo participa el espectador en la representación?, ¿cómo se diferencia del actor?, ¿no es también el espectador un actor?

Podemos encontrar los primeros indicios de la figura del espectador reflexivo en "La crisis en la cultura. Su significado político y social".[10] En este texto, donde comienza analizando el concepto de cultura y criticando la sociedad de masas, Arendt ofrece algunos atisbos de su interpretación de la *Crítica del juicio* kantiana.[11] Su interés, entonces, es destacar que la riqueza, el potencial del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Afirma:

En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de "pensar poniéndose en el lugar de los demás" y que, por tanto, él llamó "modo de pensar amplio". El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás [...]. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial.[12]

Lo importante para el hilo conductor de nuestra reflexión es que "el juicio depende de la presencia del otro".[13] Esta capacidad es una habilidad política, en tanto requiere del punto de vista personal e incluye la perspectiva de los otros con quienes se comparte un espacio. De manera que, como ya señalé, el espectador reflexivo no es un sujeto que especula desde su capacidad aislada de conocimiento, sino un ciudadano que juzga en un mundo común, desde el sentido común. Aparece así otra de las categorías fundamentales de la propuesta arendtiana, el *sensus communis*, apuntada en el citado ensayo y más desarrollada en *La vida*

[9] *Ibidem*, p. 163.

[10] H. Arendt, "La crisis de la cultura. Su significado político y social", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 209-238. (En adelante CC, seguido de la página.)

[11] *Ibidem*, pp. 231 y ss.

[12] *Ibidem*, p. 232.

[13] *Ibidem*, p. 233.

del espíritu.[14] Se trata, de acuerdo con la interpretación de Arendt, de una especie de sexto sentido, que coordina los otros cinco y asegura que las percepciones adquiridas por medio de los otros sentidos son veraces. Desde él adquirimos la *sensación de realidad.*[15]

Esta categoría es importante, pues nos acerca a la idea arendtiana de ciudadano como espectador reflexivo. En oposición clara a la idea de sujeto cartesiana desde la cual se establecen condiciones para la verdad de carácter subjetivo y con afanes de universalidad, Arendt ubica al hombre entre los otros. De manera que la validez del juicio no depende del Yo o de la autoconciencia, sino que "sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones".[16] El juicio político, entonces, depende de este sentido común que compartimos con los otros al mismo tiempo que compartimos el mundo.[17] En los juicios políticos, se adopta una decisión que, si bien mediada por lo subjetivo —esto es, por el lugar que ocupa quien juzga en el mundo compartido—, deriva de la objetividad, la realidad del mundo dada por el hecho de que el mundo es lo común a todos.[18] Tales juicios son "arbitrarios", ya que no implican una noción de verdad propia del ámbito de conocimiento, sino que se muestran como opiniones que pretenden persuadir al otro. "Este 'galanteo o persuasión' se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron [*i.e., peithein*], convencer y persuadir por la palabra, algo que veían como la forma típicamente política en que las personas hablaban entre sí".[19] Por ello, Sócrates será el prototipo de este espectador reflexivo, aquel que es capaz de juzgar, poniéndose en el lugar del otro:

> Un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquive el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos.[20]

En el campo de la acción y el discurso, esta cualidad personal pasa a primer plano. Aquel o aquella que uno o una es pasa a primer plano en la

[14] *Vid.* H. Arendt, *La vida del espíritu,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. (En adelante, VE seguido de la página.) Esta categoría aparece en distintos momentos de la primera parte dedicada al pensar, pp. 62-78, 83, 102, 109-110, 124, 142 y 243.

[15] *Ibidem,* pp. 67 y 68.

[16] CC, p. 233.

[17] *Vid.* CC, p. 234.

[18] Nos dice Arendt en CH: "El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos", p. 231.

[19] CC, p. 235.

[20] VE, p. 197

vida política, más allá de los talentos o cualidades que pueda tener. El juicio se nos muestra como análisis de situaciones para elegir un cierto curso de acción. Podríamos decir que se trata de un proceso de deliberación política mediante el cual los agentes, los actores, deciden futuras acciones. El espectador es el ciudadano con *capacidad de juicio*. "Es la facultad de juicio la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias, y nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él."[21] En este sentido del juicio, el espectador que juzga es también un actor.

Sin embargo, es preciso recordar aquí que el espectador reflexivo debe ser capaz de tomar distancia de la ideología al uso o de los dogmas impuestos. Y en la toma de distancia, del espectador reflexivo se reclama su alejamiento de la acción, de la aparición explícita en el mundo; en este rubro, efectivamente, el espectador reflexivo se aleja de su condición de actor. De un alejamiento necesario para el verdadero juicio, nos habla Arendt en su obra *Eichmann in Jerusalem*:[22]

> Los pocos [hombres] que todavía eran capaces de distinguir el bien del mal se basaban simplemente en su propio juicio, y lo hacían libremente. No había reglas a las que atenerse, bajo las cuales pudieran ser subsumidos los casos particulares que tenían delante. Tenían que decidir ante cada caso a medida que iban apareciendo porque no existían reglas para lo que no tenía precedentes.[23]

Al mismo tiempo, el juicio emitido por el espectador reflexivo no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros. Recuperamos con claridad la importancia, para la validez del juicio, del mundo común.

¿Cómo conciliar, entonces, la objetividad que requiere el juicio con la inserción en el mundo común, propia del juicio político? Veamos.

Las preocupaciones medulares de Arendt son dos: acción y pensamiento. Más específicamente, la filósofa de Königsberg considera que la capacidad de juzgar, propia del pensamiento, es una habilidad de la política. Pensar constituye una actividad que tiene su fin en sí misma y sin resultados tangibles. Pensar no debe confundirse con conocer. En su artículo "El pensar y las reflexiones morales",[24] Arendt adelanta algunas

[21] R. Beiner, *op. cit.*, p. 38.

[22] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Nueva York, Vinking Press, 1962. (En adelante EJ.)

[23] *Ibidem*, p. 295. La traducción es mía.

[24] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción* [introducción de Manuel Cruz], Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1995, pp. 109-137. (En adelante PRM, seguido de la página.)

de las ideas ejes de su obra inconclusa *La vida del espíritu*. Una es la importante relación entre el pensar y el juicio. En estas dos obras y en la recopilación de las conferencias sobre Kant, se apoya Beiner para establecer un giro en la propuesta de Arendt en relación con el juicio y con el papel del espectador reflexivo. En una línea convergente, Richard Bernstein señala que en *La vida del espíritu* el juicio se presenta como una forma de pensamiento:

> La presuposición [*sic*] para este tipo de juicio no es el alto desarrollo de la inteligencia o sofisticación en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir juntos explícitamente con uno mismo, esto es, estar comprometido en el silencioso diálogo entre mí y mí mismo es lo que desde Sócrates a Platón llamamos usualmente pensar.[25]

Sin embargo, y este punto es el que me permite discrepar de ambos autores, posteriormente en *La vida del espíritu* establece matices y distinciones claras entre ambas capacidades.[26] Recurriendo a Kant, Arendt distingue entre el intelecto, que desea conocimiento verificable, y la razón que desea pensar y comprender. El intelecto busca la verdad; la razón, el sentido. Ello distingue al espectador reflexivo: la búsqueda del sentido.

> La condición de la vida del espíritu consiste en sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de su intersubjetividad, una cualidad producida en común.[27]

Así pues, el matiz que Arendt introduce aquí apoya mi lectura: si bien el juicio es una forma de la vida del espíritu, no por ello es posible realizarlo aisladamente, en tanto se efectúa en un mundo común. En este sentido, no puede separarse juicio y acción. El juicio no es mera especulación, si bien parte de la observación, la admiración y la reflexión.

[25] Cit. por Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1996, p. 172.

[26] Un aspecto interesante consiste en si podemos identificar, juzgar y pensar. De manera que el espectador reflexivo es un ciudadano con capacidad de juicio o capaz de pensar, de reflexionar. Pareciera que se trata de dos capacidades distintas, pero intrínsecamente relacionadas: el juzgar presupone la capacidad de pensar que, además, no debe confundirse con el conocer. No podemos detenernos en este punto.

[27] Fina Birulés, "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", en H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, p. 35.

En su última obra,[28] recuperando la concepción griega, Arendt vincula el pensar con el lenguaje, la filosofía y la metafísica. La teoría en el mundo griego es una actividad cuya indudable supremacía sobre la acción se debe a que nos acerca a la condición de inmortalidad, que poseen los dioses. Ahora bien, los teóricos, los filósofos profesionales, no pueden dar una respuesta adecuada a la pregunta ¿qué nos hace pensar?, porque la contestación surgiría desde el exterior, es decir, no desde la propia experiencia del pensar. En ellos, entonces, no se conjugan las dos pasiones que Arendt pretende conectar: el pensamiento y la acción.

En este contexto, aparece la noción de espectador que me interesa rescatar aquí. El espectador es quien admira y observa las cosas; y tiene esta posibilidad, porque está fuera del domino de los asuntos mundanos, pero atento a los asuntos públicos. Tanto en el pequeño ensayo *El pensar y las reflexiones morales,*[29] como en *La vida del espíritu,* encontramos una encarnación de este pensador: Sócrates

Sócrates es presentado aquí como un pensador no profesional que une dos pasiones —compartidas con la propia Arendt—: el pensamiento y la acción.[30] ¿Cuáles serían las capacidades a destacar de Sócrates como modelo de espectador reflexivo, como aquel que conjuga pensamiento y acción? Tres comparaciones guían a Arendt: el tábano, la comadrona y el torpedo.[31]

El espectador reflexivo sabe cómo aguijonear a los ciudadanos, los incita "a la reflexión y [al] examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal".[32] Pero, además, el espectador reflexivo sabe cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos; ello produce una "parálisis" que permite la reflexión (recordemos que el pensar es una actividad con un fin en sí misma). La parálisis provocada por el pensar es, pues, doble: interrumpe cualquier otra actividad y, también, aturde debido a que cuestiona las normas, las reglas aplicables a cualquier otra conducta general; en otras palabras, pone en crisis los prejuicios.[33]

Así, el pensar deviene crítico, porque evita que los ciudadanos se aferren a las reglas de conducta establecidas. "La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos

[28] *Vid.* VE, pp. 155 y ss.
[29] *Vid.* PRM, p. 119.
[30] *Vid.* VE, p. 197.
[31] *Vid.* PRM, p. 123 y VE, pp. 203-204.
[32] VE, p. 203. *Vid.* también PRM, p. 123.
[33] PRM, p. 125.

como 'nuevos valores'".[34] El espectador reflexivo del que nos ocupamos no es quien, desde su asiento —un lugar intemporal, la región del pensar—, disfruta del espectáculo y juzga la representación porque no participa en ella. Por el contrario, si el juicio es posible para este espectador se debe a su participación en la representación. Ello sucede porque el juicio no es nunca un actividad privada. "La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás."[35] Se nos muestra aquí, pues, una de las acepciones del concepto de lo público que apunté en la introducción: la de mundo común.

La noción de lo público como mundo común nos permite recuperar la relación interna de este ámbito con la acción y el discurso; es más, reivindicar la palabra como forma de acción política.[36] Como ya dije, de la acción y la palabra surge este espacio compartido, el espacio público.[37]

Si la acción, el valor, la libertad, constituían rasgos fundamentales en el héroe; el juicio, el pensar ampliado y el *sensus communis,* son los rasgos destacados del espectador reflexivo.

Para nuestra filósofa, como anuncié en la introducción, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición —libertad, acción, discurso y pluralidad—. A ellas debemos añadir el juicio, el cual no es sólo una capacidad de actuar, sino también, como he señalado al tratar la noción de espectador reflexivo, una capacidad relacionada con el observador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre el pasado. Tal reflexión, si bien en principio solitaria, se da ahí, en el mundo común.

El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje y de actuar y, así, de constituir el mundo común, compartido, definido constantemente de forma intersubjetiva. Una construcción en la cual el espectador reflexivo debe jugar un papel fundamental, en tanto la capacidad de juzgar —tanto si se entiende desde el punto de vista del actor, como del espectador— es la que nos permite dar sentido al mundo mediante la

[34] *Ibidem,* p. 126.

[35] CC, pp. 233-234.

[36] Recordemos que, según la interpretación de Arendt sobre el mundo griego, acción y discurso se consideraban coexistentes e iguales; ello significa que la mayor parte de la acción política es realizada con palabras y es lo que permite que, al menos en ese ámbito, sea en parte ajena a la violencia.

[37] Como bien señala Manuel Cruz en la introducción a *La condición humana,* no debe confundirse el momento constitutivo de la identidad en el espacio público con una soberanía del agente sobre el sentido de la acción. "Precisamente la exteriorización —la objetivación lingüística— en el relato viene a probar este carácter de descubrimiento con el que ante el agente aparece el significado de lo realizado por él mismo. Las historias nos revelan un actor pero no un autor". *Vid.* Manuel Cruz, "Introducción", en CH, p. XI.

elección de cursos de acción o de la reflexión sobre el pasado. Por ello, sólo mediante el ejercicio del juicio reflexivo será posible otorgar validez intersubjetiva a la legalidad, al espacio público. De este modo, como señalaba antes, si bien la figura del héroe es fundamental para entender el momento de constitución misma de éste, en tanto espacio de aparición, el espectador reflexivo supone la posibilidad de juzgar, de prestar atención a las condiciones de posibilidad de ese aparecer.

Una pregunta queda aún por responder, a saber, ¿qué o quién da validez al juicio?

La amistad cívica en un mundo común

> El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.
>
> *Arendt*

En la propuesta de Arendt, el lenguaje no se entiende como un obstáculo para el pensamiento, sino como la condición implícita a la capacidad de juzgar. El lenguaje, en los planteamientos arendtianos, se entiende como memoria, narración y discurso; por todo ello, es una posible fuente del consenso. Aunque el consenso se logre, es siempre "cortejado" debido a la ineludible pluralidad humana. Construirlo implica, según entiendo, el predominio de la palabra sobre otros instrumentos de poder, o sea, la asociación de las cuestiones y los espacios públicos con ámbitos de despliegue de la persuasión mediante la argumentación. Su obra inconclusa, *La vida del espíritu* –así como las *Lectures on Kant's Political Philosophy*–, apunta hacia el desarrollo de estas ideas. Allí encontramos "la doctrina no escrita de la razón",[38] teoría del juicio. Como es sabido, Arendt trata de preservar la relación entre el juicio y la razón discursiva, por ello, en el presente recorrido recuperaré una noción que aparece meramente apuntada en *La condición humana* y desarrollada con mayor extensión en un ensayo incluido en la compilación *Men in Dark Times,* titulado "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing".[39] Me refiero a la noción de *philía politiké,* amistad cívica o respeto. Ésta constituye el punto clave en la comprensión del juicio político como ámbito para la acción deliberativa de constitución del espacio público.

[38] Al respecto, *vid.* Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 321-341.

[39] H. Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en *Men in Dark Times*, Nueva York, HBJ Book, 1983, pp. 3-31.

En *La condición humana*, Arendt nos dice:

> El respeto no difiere de la aristotélica *philía politiké*, es una especie de "amistad" sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social.[40]

Podríamos preguntarnos aquí qué puede aportar el concepto de *philía politiké* a una teoría del juicio. Partiré, para responder a esta inquietud, de la relación establecida por Aristóteles entre amistad y justicia. En la *Ética Nicomáquea*, el filósofo establece un nexo ineludible:

> La amistad y lo justo tratan de los mismos objetos y envuelven a las mismas personas [...] la amistad está presente hasta el punto de que los hombres comparten algo en común, pues tal es también el grado en que comparten una visión de lo que es justo.[41]

Si recuperamos esta idea en estrecha conexión con la cita anterior de Arendt, es posible establecer un nexo ineludible entre amistad y política, entre comunidad política y comunidad de amigos. Lo común entre los amigos es una visión compartida de lo justo y, en esa medida, la amistad es una forma de comunidad.

Aristóteles se ocupa de señalar que este juicio compartido acerca de lo justo no es una identidad de opinión, sino de una concordia (*homonoia*). Con palabras del Estagirita: "*Homonoia* es amistad entre conciudadanos, y tal es, en realidad, el uso común del término, pues su esfera es lo que es en el interés común y lo que es de importancia para la vida".[42] Así, siguiendo la lectura de Aristóteles, podemos concluir con Beiner que "juzgar es juzgar con, y juzgar con es ser amigo. Juzgar bien es lo principal de la política".[43]

Pero no debemos confundir la noción de amistad cívica, que Arendt recupera de Aristóteles, con la idea de fraternidad. En el texto dedicado a Lessing, así como en *Acerca de la revolución*, la filósofa se encarga de distinguir muy bien estos dos rubros. Para ella, es importante diferenciar

[40] CH, p. 262.

[41] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1159b25-1160a10.

[42] *Aristóteles, Ética Nicomáquea*, 1167b2-4.

[43] R. Beiner, *op. cit.*, p. 143

con claridad entre la amistad moderna, dominada por el *eros,* y la antigua, caracterizada por la *philía:*

> En la antigüedad se pensaba que los amigos eran indispensables para la vida humana; en realidad, que una vida humana sin amigos no valía la pena de vivirse [...]. [Actualmente], estamos acostumbrados a ver la amistad tan sólo como un fenómeno de intimidad, en que los amigos se abren los corazones unos a otros, sin que les moleste el mundo ni sus demandas. [...] Así nos resulta difícil ver la pertinencia política de la amistad.[44]

La amistad entendida como *eros* destruye la posibilidad de construir un espacio de aparición de las identidades diversas, plurales. En su trabajo sobre Lessing, precisamente critica la búsqueda de intimidad porque significa evitar la disputa, tratar sólo con personas con quienes no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el espacio público, que es por definición un espacio de pluralidad. En *La condición humana* ya había dicho que "el amor, por razón de su pasión, destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros".[45]

La amistad no significa, en el contexto de la vida pública, ni intimidad ni fraternidad. Los hombres deben ser desconocidos, pero no se sigue que deban ser hermanos ni íntimos. En cambio, la noción de amistad aristotélica, la cual vincula amistad, comunidad y justicia, nos permite considerar a aquélla como elemento indispensable de la vida pública. Como señalé, no se trata de una amistad íntima, sino de una amistad cívica que implica *sensus communis.*

Siguiendo la lectura que Beiner hace de Arendt y Aristóteles, aquí he presentado la amistad cívica, que me permite vincular el *sensus communis* —recuperado por Arendt de Aristóteles— con la idea del pensar poniéndose en el lugar del otro —recuperada de Kant—. Recordemos que ésta es una forma distinta de pensar, para la cual no era suficiente estar de acuerdo con el propio yo; consistía en ser capaz de "pensar poniéndose en el lugar de los demás". Así, la amistad cívica recupera nuestra inserción en un mundo común compartido, que se hace explícito mediante la noción de *sensus communis* y, al mismo tiempo, nos abre a la posibilidad de pensar sin perder lo que nos vuelve únicos, lo que nos distingue de aquellos con quienes compartimos juicio. Señalé al inicio de estas reflexiones que en los juicios políticos se adopta una decisión, la cual, si bien mediada por lo subjetivo —por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido—, deriva de la realidad del mundo, dada por el hecho de que el mundo es lo común a todos.

[44] H. Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 31-32. La traducción es mía.
[45] CH, p. 261.

La posibilidad de juzgar poniéndose en el lugar del otro y el *sensus communis* no puede vincularse con la justicia más que por medio de la amistad cívica. Recordemos que, según Aristóteles, los amigos tienen en común una visión de lo justo.

El vínculo entre el *sensus communis* aristotélico y el pensar amplio kantiano nos permite recuperar la validez del juicio político. No se trata de un juicio subjetivo y, por ello, particular, pero tampoco de una forma de conocimiento de corte universal.

> El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este punto de vista no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo me sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte sería mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.[46]

El espacio público se nos ofrece, desde esta perspectiva, en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político. Se pone así de manifiesto el vínculo ineludible entre juicio, acción y argumentación.

Conclusión

> Este tipo de concordia (la amistad cívica) existe entre los hombres buenos. Son de una misma opinión consigo mismos y unos con otros [...]. Desean lo que es justo y lo que va en interés común, y éstas son sus metas comunes. Los hombres malos, en cambio, no pueden vivir en concordia, salvo en pequeño grado, así como no pueden ser amigos.
>
> *Aristóteles*

La acción es la forma de actividad que nos permite iniciar algo nuevo, al tiempo que el discurso revela el carácter único del individuo, único en la pluralidad. Acción y discurso son los actos que generan la historia, la cual nos permite hablar de mundo. De la acción y la palabra, surge el espacio

[46] H. Arendt, "Verdad y política", en *Entre el pasado y el futuro...*, p. 254.

compartido, el espacio público. Según la interpretación del planteamiento arendtiano que he esbozado, el espacio público es tanto un espacio de aparición constituido en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como el mundo común. Desde ambos sentidos, podemos atisbar esta otra dimensión, la de ser espacio para el juicio reflexivo, un espacio para la argumentación y la deliberación crítica.

El ciudadano, en su condición de espectador reflexivo, tiene la potencialidad de juzgar y, por ello, de constituir el mundo común, compartido, definido constantemente de forma intersubjetiva. Los límites, bordes no definidos, de ese mundo común, del espacio público en constante construcción, constituyen el marco de la legitimidad. En la labor de delimitación, el espectador reflexivo juega un papel fundamental, en tanto la capacidad de juzgar —entendido desde el punto de vista del actor y del espectador— es la que nos permite dar sentido al mundo al elegir cursos de acción o de reflexión sobre el pasado. Por ello, sólo mediante el ejercicio del juicio reflexivo será posible dar validez intersubjetiva a la legalidad; sólo por tal medio es posible construir un espacio público. De este modo, si bien la figura de ciudadano que actúa —el héroe— es fundamental para entender el momento de constitución del espacio público, en tanto espacio de aparición; el espectador reflexivo supone la posibilidad de juzgar, de atender a las condiciones de posibilidad de ese aparecer. De este modo, el espacio público se nos ofrece en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político.

Al igual que la objetividad en el ámbito epistemológico se mide por el consenso intersubjetivo, la legitimidad en el ámbito político se mide por la intersubjetividad de la opinión. Así, para Arendt, la verdad de la razón y el poder político están radicalmente separados. Lo excelente de la condición humana es su capacidad de comunicación, argumentación y deliberación, de manera que la praxis comunicativa es el núcleo de la vida social y política. La objetividad a la que apela Arendt en el contexto de la exposición de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas, en una palabra, en la pluralidad. Así, el mundo común se muestra como objetivo, justo porque viene a constituirse en las múltiples miradas, en la pluralidad de perspectivas. Es importante enfatizar que para Arendt no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. El consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así deben entenderlo todos los que están implicados.[47]

[47] *Vid.* Joseph M. Esquirol, "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", en *En torno a Hannah Arendt,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 54 y ss.

La política se entiende como algo inherente a la intersubjetividad humana, en su ejercicio por medio del debate, la deliberación y el juicio, ámbitos todos ellos dependientes de la idea de discurso. Nos dice Arendt en el prólogo a *La condición humana*:

> Cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos.[48]

La recuperación de lo público como espacio de recreación de lo específico humano nos permite recobrar la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso y, aún más, reivindicar la palabra como forma de acción política.

> Según Arendt, el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común. Esa "opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo" significa poder en la medida en que descansa sobre convicciones, esto es, sobre esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas, y en que se regula mediante un vínculo institucional reconocido.[49]

Así, la opinión concertada debe surgir del juicio reflexivo. Éste, según he defendido, emana de una actitud de respeto, de amistad cívica, que permite entender a los participantes en el espacio público como miembros de una comunidad, donde se comparten fines desde la pluralidad.

En nuestro recorrido, la amistad cívica se ha mostrado como condición indispensable para la posibilidad misma no sólo de la acción intersubjetiva, sino también de la deliberación, y el juicio realmente crítico y político.

[48] CH, pp. 16-17.
[49] M. Cruz, "Introducción", en *op. cit*, pp. VI-VII.

SENTIDO ARENDTIANO DE LA "BANALIDAD DEL MAL"

Sissi Cano Cabildo*

> Las dos fuentes del pensar que he tratado son distintas hasta el grado de contradecirse. Una es el asombro maravillado sobre el espectáculo en medio del que hemos nacido [...] y la otra es la extrema miseria del ser humano de estar arrojado en un mundo cuya hostilidad es sobrecogedora.
>
> *Arendt*

En este artículo analizaré el sentido arendtiano de la *banalidad del mal*, que básicamente corresponde a la ambigüedad semántica del sentido de la maldad, banalidad que con toda su trivialidad no deja de tener terribles consecuencias para uno mismo y para los demás.

Arendt alude a la *banalidad del mal* a partir del seguimiento del caso Eichmann, una de las principales cabezas burocráticas del régimen nazi, quien nunca se sintió responsable ni culpable de su colaboración con el genocidio; por el contrario, siempre se mostró orgulloso de sus actos. Arendt relata con asombro cómo después de ser sometido a análisis psicológicos resultó que Eichmann no mostraba un perfil psicológico de psicópata, sino una personalidad curiosamente normal. Nunca lo diagnosticaron como sádico, demente o retrasado mental, pero sí evidenció con

* Departamento de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

franca naturalidad la falta de reflexión en sus argumentos; al respecto, la autora comenta que la falta de pensamiento puede devenir una suerte de locura moral altamente peligrosa. Y es que por falta de reflexión las personas pueden ser fácilmente manipulables por cualquier concepto frívolo de lo bueno y de lo malo, banalidad que no minimiza la crueldad de sus efectos.

En la semántica arendtiana, el pensamiento corresponde a la actividad espiritual de la autorreflexión, y la autora judía enfoca este sentido al ámbito ético-político por su función preventiva. Arendt no considera que el pensamiento garantice actuar bien, ni siquiera que nos pueda garantizar alguna definición universal del bien y del mal ni la máxima altura de algún otro ideal sea la verdad absoluta, la felicidad perfecta, el bien público, la paz perpetua o cualquier otro; más bien, supone que por falta de pensamiento el hombre puede caer en la estupidez, que puede ser tanto o más peligrosa que el sadismo declarado. No hace falta que ejemplifique las terribles consecuencias contemporáneas de conceptos fanáticos o fundamentalistas del bien, o la vaguedad soez de "libertad duradera", "justicia infinita",...

Para analizar este tema, dividiré mi exposición en tres partes: primero, mencionaré algunos datos psicobiográficos de Eichmann para comprender mejor las consecuencias ético-políticas de la falta de pensamiento; después, explicaré el concepto arendtiano del pensamiento; por último, abordaré el sentido arendtiano de la banalidad del mal. Al respecto, anticipo que Arendt investigó estos temas sólo desde el punto de vista filosófico, no pedagógico, por lo que en su investigación no trata las estrategias didácticas para actualizar el pensamiento; tampoco en este artículo abordaré alternativas pedagógicas al respecto. Sólo presentaré los argumentos de la filósofa en torno de la banalidad del mal y su repercusión en el ámbito personal y público.

Caso Eichmann

Los datos psicobiográficos de Eichmann han llegado gracias a la obra de Arendt *Eichmann en Jerusalén,* cuyo contenido apareció por primera vez en febrero y marzo de 1963; luego fue ligeramente abreviado en el *New Yorker,* que le pidió a Arendt un informe del curso del juicio de Eichmann celebrado en Jerusalén en el año 1961. Posteriormente, apareció una edición corregida y aumentada del libro publicado en mayo de 1963, versión en la que me he apoyado para este trabajo.

Presentaré estos datos no para dramatizar el genocidio de los nazis, ni para entrar en algún análisis psicológico o historiográfico, sino como una invitación a la reflexión ética que nos permita comprender mejor el

sentido arendtiano de la banalidad del mal. Después de todo y lamentablemente, Eichmann nos recordará muchos otros casos.

A mi modo de ver, el peligro más asombroso que refiere Arendt en el seguimiento del caso Eichmann, quien organizara el asesinato masivo de seis millones de judíos, fue la referencia de ser una personalidad en apariencia normal; de hecho, seis psiquiatras certificaron que era un hombre sin patología alguna. Incluso uno de ellos consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann hacia su familia y amigos eran no sólo normales, sino ejemplares. El religioso que lo visitó frecuentemente en la prisión declaró que Eichmann era un hombre con "ideas muy positivas".

Bien vale cierto recelo hermenéutico ante el juego maquiavélico de las apariencias, si fueron muchos los nazis que no aparentaron algún tipo de sadismo en sus vidas ordinarias: algunos de ellos llevaban flores a la novia, acostumbraban rezar por las noches, etcétera.

Eichmann tampoco dejaba ver un "anormal" odio hacia los judíos ni era partidario de algún fanatismo; incluso se dice que tuvo algún romance en su juventud con alguna judía.

La lectura de la obra clásica sionista *Der Jundenstaat* de Theodor Herzl convirtió a Eichmann al sionismo, doctrina de la que jamás se apartaría, pues había quedado fascinado por el "idealismo" de los judíos. El más grande idealista que Eichmann afimó conocer fue Rudolf Kastner; con él negoció las deportaciones de judíos a Hungría y de él contaba que había sacrificado tal como debía ser a sus hermanos de raza en aras de su ideal.[1]

Eichmann había empezado su carrera como colaborador activo en el rescate de judíos en Europa; pero no por algún principio de solidaridad, sino más bien porque él mismo decía estar harto de su profesión de viajante de comercio. Asimismo, si después ingresó en el partido nazi, no fue por íntimas convicciones; de hecho, ni siquiera conocía el programa del partido. Digamos que se inició en el nazismo por criterios acomodaticios.

El Dr. Franz Meyer, ex miembro del Ejecutivo de la Organización Sionista de Alemania, confirmó la propia historia de Eichmann: en Berlín su comportamiento era totalmente correcto, pero el problema comenzó al ser ascendido a un cargo con poderes ejecutivos; cambió de manera radical: el trato a los judíos se convirtió en insolencia y grosería.

Otro caso similar fue el del Dr. Stahlecker, quien en opinión de Eichmann era una excelente persona, "libre de odios y de chovinismos de toda clase"; en Viena solía estrechar la mano a los representantes judíos. Pero año y medio más tarde, cuando fue nombrado *Einsatzgruppen*, se las ingenió para matar a tiros a doscientos cincuenta mil judíos.

[1] *Cfr.* Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* [trad. del inglés de C. Ribalta], Barcelona, Lumen, 1999, pp. 68-70.

¿Será que el poder corrompe? Arendt no aborda la posibilidad de que al subir la escalera del poder simultáneamente el hombre vaya pasando por alto el sufrimiento de quienes sostienen la escalera, porque aun cuando supongamos que esto es cierto, ¿por qué, entonces, hay personas que no están dispuestas a cualquier cosa en aras del poder?

Arendt nos trae a la memoria la historia que cuenta Günter Weisenborn acerca de dos campesinos que al ser llamados a filas por la *SS* se negaron a alistarse, por lo que fueron condenados a muerte y el día de su ejecución escribieron a sus familiares: "Preferimos morir a llevar sobre nuestra conciencia crímenes tan horribles; sabemos muy bien cuáles son los deberes de las *SS*".[2]

No todos los alemanes eran condenados a muerte por negarse a participar en el partido nazi; el precio que debían que pagar por no militar en el partido no siempre fue tan radical como para pagar con la vida misma. En otras palabras, muchos tuvieron la posibilidad de no militar en el partido y, sin embargo, lo hicieron.

Uno de los factores por los que muchos alemanes se adhirieron al nazismo fue, desde el punto de vista psicológico, el cansancio y la resignación que traía la clase obrera por las derrotas sufridas después de sus victorias, durante la revolución de 1918. Con Hitler encontraron un incentivo; su gobierno se identificó con Alemania y, asimismo, la oposición al nazismo no significaba otra cosa que la oposición a la patria.

En contraste con la resignación asumida por la clase obrera y la burguesía liberal y católica, las capas inferiores de la clase media acogieron con gran entusiasmo la ideología nazi —con su espíritu de obediencia ciega al líder, su odio a las minorías raciales y políticas, sus apetitos de conquista y su exaltación del pueblo alemán y de la raza nórdica—. En realidad, hay ciertos rasgos característicos de esta baja clase media: su amor al fuerte, su odio al débil, su mezquindad, su hostilidad, su avaricia, no sólo con respecto al dinero sino también a los sentimientos y, sobre todo, su ascetismo.

Por otra parte, también la autoridad de la religión y de la moral tradicional se hallaba todavía firmemente arraigada. Lo que les faltaba en seguridad y agresividad a los individuos de esta clase, lo compensaron con el sometimiento a las autoridades fuertes. Así que una parte del pueblo se volvió fanática de la ideología nazi, aunque también hubo otra de la población que se inició en este régimen, pero sin transformarse en admiradora de él.

Si bien la época entre 1924 y 1928 fue de mejoramiento económico y aportó nuevas esperanzas para la baja clase media, todas las ganancias

[2] *Ibidem*, p. 158.

desaparecieron con la crisis posterior a 1929, lo que constituyó un golpe mortal contra la autoridad del Estado. Y como el Estado y el régimen monárquico habían constituido, de cierto modo, la base psicológica de la pequeña burguesía, su fracaso y su derrota destruyeron el fundamento de su existencia misma. Además, la familia, como el último baluarte de la clase media también, se vio debilitada en la posguerra; la autoridad del padre perdió fuerza y con ello las nuevas generaciones obraban a su antojo. Así, la vieja generación de la baja clase media se volvió más resentida, mientras los jóvenes se veían impulsados hacia la acción, con lo cual el oportunismo radical del nazismo encontró buena acogida. Miles de pequeños burgueses que habrían tenido muy pocas probabilidades de ganar dinero o prestigio obtenían en la burocracia nazi una considerable tajada de poder. La satisfacción emocional que les proporcionaba el poder del nazismo compensaba el empobrecimiento cultural y económico de sus vidas.

Todos estos factores psicosociales influyeron en la adhesión al nazismo; sin embargo, sigue latente la pregunta de por qué entonces hubo alemanes que se negaron a participar en el genocidio.

Arendt, por ejemplo, refiere el caso de cerca de cien mil individuos de alto y de bajo nivel educativo, que desde el principio del régimen de Hitler se opusieron a él. Algunos fueron conocidos —como Karl Jaspers y Reck-Malleczewen—, pero hubo muchos otros casos anónimos, como el referido por Arendt acerca de un artesano que prefirió trabajar como obrero a ingresar en el partido nazi. Otros renunciaron a una carrera académica antes que jurar a nombre de Hitler; hubo otro grupo de obreros, especialmente en Berlín, y de intelectuales socialistas que ayudaron a muchos judíos. La filósofa de Königsberg explica el rechazo a militar en el partido nazi a partir del ejercicio de reflexión moral y de la apertura espiritual que permite interesarse en la otredad. En su conferencia "Responsabilidad moral bajo la dictadura", Arendt sostiene que los pocos que rechazaron ser cómplices del nazismo "fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos". Por el contrario, la falta de pensamiento convierte a cualquier ser humano en presa fácil de la manipulación ideológica, por estúpida que sea. De hecho, Arendt sostiene que el nacionalsocialismo se mantuvo gracias a personas superficiales e irreflexivas.

Cuando el doctor Dieter Wechtenbruch —ayudante del doctor Servatius y discípulo de Carl Schmitt— estuvo presente durante las primeras semanas del juicio de Eichmann, parecía más impresionado por su falta de educación que por sus crímenes. El propio Servatius declaró que la personalidad de su cliente era la propia de un "vulgar cartero".[3]

[3] *Ibidem*, p. 220.

¿Qué podía esperarse de un hombre que, primero, declaró que una de las primeras cosas aprendidas en su vida es que nunca debía prestarse juramento y, después, que preferiría testificar bajo juramento? ¿Por qué Eichmann aseguró al tribunal que lo peor que podría hacer era escapar a sus responsabilidades y suplicar clemencia? ¿Por qué después presentó un documento solicitándola? Cuando el joven policía encargado de su bienestar psicológico le entregó *Lolita* para que se distrajera leyendo, Eichmann lo devolvió visiblemente indignado diciendo: "es un libro malsano por completo".[4]

El gusto de Eichmann por las palabras rimbombantes lo hicieron un sujeto ideal para el empleo del "lenguaje en clave". La reiterada afasia de Eichmann y los repetitivos clichés que decía, lo llevaban a disculparse frecuentemente: "mi único lenguaje es el burocrático".[5] Frases pegadizas a las que Eichmann llamaba "palabras aladas", de las que repetía un *slogan* constantemente: "estas son batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar".

Siempre que los jueces en el curso del interrogatorio intentaban apelar a su conciencia, se indignaban y desconcertaban al notar que el acusado tenía a su disposición un cliché de "satisfacción" para cada periodo de su vida y para cada una de sus actividades.

Los jefes de las tropas de los *Einzatzgruppen* habían sido elegidos por Heydrich entre los mejores de las *SS*, todos ellos con título universitario. El miembro de la jerarquía nazi más dotado para la resolución de problemas de conciencia era Himmler. Él ideaba *slogans* como el famoso lema de las *SS*: "Mi honor es mi lealtad"[6] o "sabemos muy bien que de lo que de vosotros esperamos es algo sobrehumano, esperamos que seáis sobrehumanamente inhumanos"[7] y justamente por este tipo de ideas, la cualidad que los dirigentes del Tercer Reich tenían en la más alta estima era la "despiadada dureza", criterio por el cual elegían a los "asesores en asuntos judíos".

> De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler [...] consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: "¡Qué horrible es lo que hago a los demás!", decían: "¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!".[8]

[4] *Ibidem*, p. 79.
[5] *Idem*.
[6] *Ibidem*, p. 159.
[7] *Ibidem*, p. 160.
[8] *Ibidem*, p. 161.

Lo que se grababa en la mente de aquellos asesinos era la simple idea de estar dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única, "una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años". La superficial conciencia de Himmler era tan ridícula que pretendió enseñar a los hombres a ser criminales sin dejar de sentir decencia. De alguna forma, los dirigentes nazis tenían que justificar las aberraciones cometidas y por este intento de demostrar sus "buenas intenciones", los jefes sistemáticamente eliminaban de las organizaciones a quienes experimentaban un placer físico al cumplir con su misión.

Tal vez por eso, Eichmann creía injusta la acusación de asesinato, pues según él, nunca mató a alguien ni ordenó matar a un judío o a cualquier otra persona; pero dejó bien sentado que habría matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado. Una y otra vez repitió que sólo se le podía acusar de ayudar a la aniquilación de los judíos y de "tolerarla", aniquilación que según declaró en Jerusalén fue "uno de los mayores crímenes cometidos en la historia de la humanidad".[9]

El mejor ejemplo de las "buenas intenciones" de las *SS* lo tenemos en las primeras cámaras de gas construidas en 1939 para cumplimentar el primer decreto de Hitler que decía: "debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor", con lo cual la palabra "asesinato" fue sustituida por "el derecho a una muerte sin dolor".

Arendt refiere de Reck-Malleczewen, el caso de una dirigente nazi que acudió a Baviera en 1944 para elevar la moral a los campesinos, diciéndoles: "el Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria".[10]

¿Los nazis, como cualquier ser humano, tuvieron la capacidad de cuestionar las "buenas intenciones" de Hitler, de sospechar la distinción entre dignidad y honor, entre "despiadada dureza" y valor y muchos otros valores? Por supuesto que sí, sólo que no lo hicieron; ¿pereza mental, enajenación, adoctrinamiento, autismo espiritual, indolencia?

En el curso del juicio, por lo que refiere Arendt, Eichmann dio inconfundibles muestras de indignación siempre que los testigos contaron atrocidades y crueldades cometidas por los hombres de las *SS*; así, no fue la acusación de haber enviado a millones de seres humanos a la muerte lo que en verdad lo conmovió, sino la acusación según la cual Eichmann había matado a palos a un muchacho judío. Aunque Eichmann confesó haberse quedado anonadado cuando Heydrich le dijo: "El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos", afirmó haber perdido la alegría por

[9] *Ibidem*, p. 41.
[10] *Ibidem*, p. 168.

el trabajo, todo. Eichmann explicó que su única alternativa era el suicidio, lo cual era mentira, porque a los miembros de los equipos de exterminio resultaba muy fácil abandonar sus puestos, sin sufrir graves consecuencias. En los documentos de Nuremberg, por ejemplo, no hay ni un solo caso en que se aplicara la pena de muerte a un miembro de las *SS* por negarse a participar en alguna ejecución. Eichmann finalmente reconoció que pudo haberse negado a cumplir sus funciones tal como otros habían hecho, pero consideraba que eso no era "digno de admiración"; aseguraba con gran orgullo que siempre "había cumplido con su deber".

De lo anterior, Arendt postula la noción de banalidad del mal; lejos de significar su poca importancia, quiere decir que el mal empieza a tornarse banal cuando se considera que deriva de alguna "verdad"; como el caso de Eichmann, quien nunca cuestionó la ideología nazi y se justificaba con las supuestas virtudes de lealtad y obediencia a su partido, lo cuál, según, él, podría equipararse con el concepto kantiano del deber. Resulta obvia la tergiversación soez de la filosofía moral de Kant que elimina por completo la obediencia ciega para dar paso a la capacidad humana de juzgar. Pero, en fin, Eichmann decía haber leído la *Crítica de la razón práctica* e intentado seguir fielmente los criterios de este filósofo alemán. Aunque después explicó que recién llevó a cabo la Solución Final (el exterminio de los judíos) y advirtió que había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, se consoló pensando que había dejado de ser "dueño de sus propios actos" y que no podía "cambiar nada".

Al final, Eichmann no quiso mostrar arrepentimiento, porque "es cosa de niños [*sic*]".[11] Para arrepentirse, primero debe haber conciencia de la mala acción, haber meditado al respecto; pero éste no fue el caso de Eichmann. Alguna vez dijo haber tenido sentimientos de culpa y cuando le preguntaron la causa contó que de niño se "había hecho dos veces la rabona". Si hubiera pretendido ser astuto, habría podido decir que tenía sentimientos de culpa por asesinar a tantos judíos, pero lo que en realidad le producía malestar era transgredir el orden; fue franco al decir con naturalidad lo que le producía culpa.

Bach-Zelewsky fue uno de los pocos que padeció una crisis nerviosa tras las matanzas; el único entre todos los de su categoría que se acusó a sí mismo públicamente por haber cometido asesinatos en masa, aunque nunca lo acusaron de ello.[12] Según Erich Fromm, Goering fue otro caso raro de quienes parecían sentirse culpables por la magnitud de los crímenes cometidos. Goering rogaba al Dr. Gustave Gilbert —psicólogo que entrevistó a varios líderes nazis prisioneros— que lo visitara todos los

[11] *Ibidem*, p. 44.
[12] *Cfr. ibidem*, p. 30.

días, y le decía: "Mire, yo no soy tan malo como parece, no soy tan malo como Hitler; él mató mujeres y niños, yo no; por favor, créame".[13]

Como si no tuviera conciencia Eichmann fue incapaz de sentirse culpable. No había necesidad alguna de cerrar la voz de la conciencia, no porque no la tuviera, sino porque la conciencia de la sociedad que lo rodeaba le hablaba con una voz respetable. Siempre procuraba actuar amparado por las órdenes recibidas. La defensa no alegó la concurrencia de "órdenes superiores", sino de "actos de Estado", aquellos que consisten en el ejercicio del poder de soberanía y, en consecuencia, se hallan fuera del ámbito del poder judicial.

Según Arendt, el burócrata sólo conoce un pecado: la transgresión al orden, el contravenir las reglas. La lógica burocrática dicta: si no lo hubiese hecho yo, cualquier otro colega habría hecho lo mismo. Eichmann era criminal estadístico como la gran mayoría de los nazis, con lo cual el genocidio devino una suerte de matanza administrativa. Desde un enfoque similar, Fromm relata la caracterización de Himmler hecha por Carl J. Burckhardt: "es siniestro por su grado de subalternidad concentrada, por una especie de miope escrupulosidad, de inhumana metodicidad, con un elemento de autómata".[14]

No sólo podemos hablar de genocidio autómata o de burocratización del exterminio; también estuvo en juego el sadismo sin más. Viktor E. Frankl, por ejemplo, refiere de su propia experiencia en los campos de concentración cómo entre los guardias de las *SS* siempre había alguien dispuesto a torturar sádicamente a cualquier prisionero.[15]

La élite de la vieja burocracia del partido nazi luchaba entre sí por el honor de destacar en aquel sangriento asunto. Muchos acusados por participar en el holocausto dieron un lamentable espectáculo acusándose unos a otros, aunque nadie inculpó a Hitler. La situación era tan sencilla como desesperada: la abrumadora mayoría del pueblo alemán creía en Hitler; incluso después del ataque a Rusia y del establecimiento de los tan temidos dos frentes; incluso después de que los Estados Unidos entraran en la guerra; incluso después de Stalingrado, de la defección de Italia y de los desembarcos aliados en Francia.[16]

La oposición al partido nazi quedó casi totalmente destruida por las *SS* en sus campos de concentración y en los sótanos de la Gestapo; lo que

---

[13] Erich Fromm, *La condición humana* [trad. del inglés de G. Steenks], Barcelona, Paidós, 1991, p. 83.

[14] E. Fromm, *El amor a la vida* [trad. del inglés de E. Prieto], México, Paidós, 1985, p. 100.

[15] *Cfr.* Viktor E. Frankl, *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 1995, p. 85.

[16] *Cfr.* H. Arendt, *op. cit.*, p. 150.

quedó de esta izquierda sólo ganó cierta importancia con la conspiración de los actos del 20 de julio; pero la mayoría de los conspiradores eran en realidad antiguos nazis. Esta izquierda no concedía la menor importancia a los problemas morales y menos aún a la persecución de los judíos; lo que la situó en la oposición fue que Hitler estuviera preparando una guerra. Los interminables conflictos y crisis de conciencia que los atormentaban giraban todos, casi exclusivamente, en torno del problema de la alta traición y de su violación de juramento de fidelidad a Hitler. Estos hombres que lucharon contra el Führer no estuvieron inspirados por la indignación moral ni por lo que sabían del sufrimiento de las víctimas, sino por la inminente derrota y ruina de Alemania, a excepción de ciertos individuos y grupos como la Rosa Blanca,[17] que actuaron por repugnancia al dictador. El jefe de "los conspiradores", Carl Friederich, decía, por ejemplo, que incluso un general debe comprender que "continuar una guerra que no puede terminar en la victoria es evidentemente un crimen".[18]

Eichmann fue ahorcado, su cuerpo incinerado y sus cenizas arrojadas al Mediterráneo, fuera de las aguas jurisdiccionales israelitas. Sus últimas palabras fueron: "Dentro de muy poco, caballeros, volveremos a encontrarnos. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva la Argentina! ¡Viva Austria! ¡Nunca las olvidaré!".[19]

El pensamiento

En la obra arendtiana, el pensamiento (*Denken*) es la actividad espiritual de la autorreflexión que busca el "significado" en el sentido kantiano.

Empezaré explicando en qué sentido el pensamiento es una actividad espiritual. En su obra *La vida del espíritu*, la filósofa de Königsberg se refiere al espíritu como a la actividad del pensamiento y del juicio que puede iniciarse o detenerse según la voluntad del sujeto. En cambio, su concepto de alma tiene una connotación más amplia; corresponde a la idea griega de *psyché*, principio de movimiento interno que potencializa la vida.[20] Para Arendt, el espíritu difiere por completo del alma en cuanto que la característica fundamental de la vida del espíritu es el estar solo y relacionarse con uno mismo, mientras que el alma es el lugar de donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones, que no se auto-

[17] Organización de estudiantes muniquenses, en la que destacan los hermanos Scholl, dedicada principalmente a la distribución de octavillas contra los nazis.

[18] H. Arendt, *op. cit.*, p. 157.

[19] *Ibidem*, p. 382.

[20] *Cfr.* Aristóteles, *Acerca del alma* [trad. del griego de T. Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 1994, p. 180.

generan, sino se suscitan por acontecimientos externos. El alma es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos, sino sufrimos (*pathein*); los sentimientos y las emociones afectan al alma y propician ciertas reacciones, que a veces pueden embargarnos, como ocurre con el placer y con el dolor.[21]

El pensamiento es una actividad espiritual que todos los seres humanos podríamos actualizar, salvo situaciones límite en las que uno se ve imposibilitado, como la enfermedad, la guerra o algo similar; pero en situaciones normales todos los seres humanos tenemos dicha potencialidad, la actualicemos o no. Es decir, para la filósofa judía, por libre voluntad el sujeto deviene ente pensante; no es el pasado ni la historia ni el contexto lo que genera el pensamiento, sino el atreverse a pensar, el tener el valor de servirse del propio pensamiento, como ya lo advirtiera Kant en su momento. El pensamiento será así la mejor herramienta contra la manipulación y que nadie nos puede quitar; resulta inaprehensible para los demás, por muy poderosos que sean. El pensamiento es así un recurso redentor.

La gran importancia del pensamiento en la vida privada y pública no radica en garantizar el actuar bien ni en alcanzar definiciones universales de algún ideal; sí garantiza, en cambio, una actitud escéptica, que vale lo suficiente para cuestionar criterios banales de muchas ideologías y prejuicios que pueden llevar al egoísmo indolente, al ensimismamiento inerme o, peor aún, a la crueldad. Asumir una actitud crítica ante la vida no es poca cosa si reparamos en la ambigüedad de muchos criterios por los que se puede atentar contra la vida y contra la dignidad.

> Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento. [...] Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.[22]

Arendt distingue el pensamiento de cualquier otra forma de conocimiento. El objetivo del conocimiento es la verdad y de tal búsqueda surgen las ciencias, mientras que el pensamiento busca el "significado" en el sentido kantiano, según la autora. Arendt equipara el significado con los conceptos kantianos "fin" (*Zweck*) y "propósito" (*Absichtt*). En este sentido, considera que el pensamiento no pregunta qué es algo o si

[21] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu* [trad. del inglés de C. Corral y F. Birulés], Barcelona, Paidós, 2002, p. 94.

[22] *Ibidem*, p. 215.

existe, sino qué significa para sí misma que exista. El pensamiento decide qué merece la pena conocer y tal decisión no puede ser científica.[23]

Pensar es especular con sentido. Y como el sentido de la vida o de tal experiencia es algo estrictamente personal y subjetivo, por ello, cuando el sentido va más allá de cualquier interés privado y pretende algo más universal —la verdad, la belleza o algún otro ideal—, pudiera interpretarse como revelación de cierta condición divina en lo humano, llámese *nous*, lo *a priori* o algo más. Arendt lo asocia al *eros:* "Concluimos que sólo la gente inspirada por este *eros*, este amor deseoso de sabiduría, belleza y justicia, es capaz de pensamiento —esto es, nos quedamos con la naturaleza noble de Platón como un requisito para el pensamiento—".[24]

Para la filósofa de Königsberg el pensamiento es autosuficiente y no depende de la opinión de los demás, como el juicio. Si el pensamiento requiere de algo, en todo caso será de la memoria para recordar y replantearse lo acontecido repetidas veces; en este sentido, pensar es re-pensar y post-pensar. Al replantearnos una y tantas veces algún problema o idea, de una u otra forma, se termina por revivir el pasado como agradeciendo haber vivido tal situación. Tal vez por eso Heidegger consideraba que *Denken* (pensar) y *Danken* (agradecer) eran lo mismo.

El pensamiento se mueve entre universales y esencias invisibles; no produce resultados concretos; es fuente incesante de preguntas sin respuesta. Arendt compara el proceso de pensar con el perpetuo tejer y destejer de Penélope. Esta capacidàd no descubrirá de una vez por todas lo que sea el bien y el mal ni proporciona algún mandato o proposición moral; no confirma, más bien disuelve las reglas de conducta establecidas. Pero, entonces, ¿para qué sirve? Que el pensamiento o los grandes pensadores no puedan dar respuestas absolutas a los principales cuestionamientos humanos podría desanimar cualquier búsqueda al respecto. Arendt desconfía que pueda existir alguna forma de conocimiento que alcance la verdad absoluta; más aún, considera pedantes y peligrosos los pilares de la verdad (bien, civilización, progreso, honor, etc.) si muchos de ellos han legitimado injusticias, muertes y guerras. "Los errores más terribles han sustituido a las verdades más conocidas."[25]

Arendt no pretende prescribir valores, sino subrayar la aptitud para interrogar todo valor, ya que constituye el carácter fundamental del pensamiento. "No puedo decirles clara y explícitamente —y odiaría hacerlo— cuáles son las consecuencias para la política actual del modo

[23] *Ibidem*, pp. 78-90.

[24] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción* [trad. del inglés de F. Birulés], Barcelona, Paidós, 1995, p. 129.

[25] H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* [trad. del inglés de C. Ferrari y A. Serrano de Haro], Barcelona, Gedisa, 2001, p. 21.

de pensar que intento, no adoctrinar sino suscitar o despertar entre mis estudiantes. Pero esperaría que aquellas cosas extremas que son la consecuencia concreta de la falta de pensamiento no puedan aflorar."[26]

La aptitud para interrogar cualquier valor, pensar y repensar en estas cosas, impide tener una actitud totalmente pasiva, sumisa u obediente hacia lo que digan los demás y permite a la vez ejercer el derecho a la denuncia y a la crítica, idóneo para la efectividad de los derechos humanos.

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento, pero sin ella el pensamiento no sería posible; sucede que el pensamiento es un diálogo interior con uno mismo que construye poco a poco una voluntad autolegisladora, lo que garantiza cierta autonomía. Tal autonomía se construye mediante criterios hilvanados a uno mismo que derivan por suerte en "compromisos con uno mismo". El ser más autónomo es el ser más comprometido. Por el contrario, la falta de pensamiento facilita la heteronomía, con lo cual expone la propia vida a normas y preceptos externos, de la calidad que sean. ¿Qué podría esperarse de alguien que acepta cualquier idea, que cree cualquier cosa? Sería como pactar con niños. Kant consideraba "minoría de edad" a la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro.[27]

Según Arendt, a lo largo de la historia los menos inclinados al pensamiento fueron generalmente los más dispuestos a obedecer. Quienes abrazaron con más firmeza el viejo código fueron también los más ansiosos por asimilar el nuevo, mientras que quienes parecían los elementos menos fiables del antiguo orden fueron los menos dóciles.[28] De lo anterior, inferimos que parece más confiable aquel que ejerce su pensamiento con autonomía; habría que ver la rareza de tal condición. No es gratuito que Lutero dijera que "el hombre necesita de Dios porque necesita de alguien en quien confiar". Arendt se queda en el mundo humano contingente para encontrar a ese alguien en quien confiar, siempre que sea, por supuesto, un ente pensante. De hecho, Arendt confía en el ser humano desde el momento en que reivindica el sentido digno de la política aristotélica y criterios redentores como la libertad, la promesa, el perdón, la *philía* y la solidaridad. Por lo pronto sólo me interesa mostrar que las relaciones humanas personales y públicas son auténticas y confiables si y sólo si las han creado entes con autonomía de pensamiento; de otra forma, tendríamos diplomacia, patrimonialismo o servilismo, pero no relaciones humanas dignas ni auténtica participación política. "La ausencia de pensamiento

[26] H. Arendt, "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción,* p. 145.

[27] *Cfr.* Immanuel Kant, *¿Qué es Ilustración?* [trad. del alemán de A. Maestre y J. Romagosa], Madrid, Tecnos, 1988, p. 17.

[28] *Cfr.* H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 200.

es un factor poderoso en los asuntos humanos, desde el punto de vista estadístico el más poderoso, y no sólo en la conducta de la mayoría, sino en la de todos."[29]

Banalidad del mal

El concepto de banalidad del mal tiene como antecedente el de "mal radical" que Arendt dejó ver en la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo* de 1958 y que persistirá en la tercera edición: "Podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos".[30]

Aunque Arendt misma señala que el concepto de "mal radical" ya había sido acuñado por Kant,[31] la autora le da un giro semántico al concepto. El sentido arendtiano del mal radical básicamente se refiere a la consideración de los seres humanos como "superfluos", consideración por la que se asumen decisiones radicales e indolentes respecto de los demás, como si los "otros" fueran sólo cosas sin importancia, sino de más.

Después del seguimiento histórico-político de totalitarismo que realiza en su obra, la autora sostiene que podemos hablar de mal radical cuando alguna persona o grupo se atreve a usar, traicionar o matar a otros sin remordimientos, como si la existencia de los demás no les interesara, soslayando un principio ético mínimo: que cualquier ser humano merece respeto. Sin embargo, más tarde y a partir del estudio del caso Eichmann, cambia su enfoque de la maldad para referirse a la banalidad del mal, en el que la premisa central pasa a ser la falta de pensamiento, por la que los hombres pueden aceptar irreflexivamente cualquier criterio, por cruel que resulte.

Richard J. Bernstein sostiene que el concepto arendtiano del mal radical es compatible con su concepto posterior de la banalidad del mal, en cuanto que ambos se refieren a considerar superfluos a los seres humanos y a erradicar las condiciones para vivir la vida propiamente humana. Sin embargo, reconoce que hubo un cambio de enfoque al respecto, en cuanto que la noción central del mal radical es lo superfluo, mientras que después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención a la idea de irreflexividad.[32] De cualquier forma, me parece que el concepto

[29] *Ibidem*, p. 93.

[30] H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo* [trad. del inglés de G. Solana, Madrid, Taurus, 2001, p. 557.

[31] *Cfr.* H. Arendt, La *vida del espíritu*, p. 350.

[32] *Cfr.* Richard J. Bernstein, "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal", en *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 253.

"banalidad del mal" también contiene el sentido de lo humano implícito en el concepto arendtiano del mal radical, en cuanto que la trivialidad por la que se puede aceptar cualquier idea por absurda que sea supone también cierta indiferencia hacia quienes les afectan esas ideas, como si los seres humanos en cuestión no importaran, como si fueran superfluos.

Ahora bien, este concepto de la banalidad del mal y de todo el libro sobre Eichmann fue polémico e incluso hubo rechazos radicales, por ejemplo, por parte de Golo Mann y de George Steiner. Quien más se ha tomado la tarea de señalar los errores punto por punto fue J. Robinson en *And the Crooked Shall Be Made Straight: the Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative*. Se organizaron actos públicos de denuncia de las tesis de Arendt, en alguno de los cuales tomó parte el propio fiscal para sugerir que no se publicara el juicio.

Otra censura fue de Greshom Scholem, quien en una de sus cartas a Arendt le critica entre muchas cosas su concepto de banalidad del mal, porque le parece un simple *slogan*, una tesis contradictoria respecto de lo que sostenía en su libro sobre el totalitarismo. Arendt responde:

> Llevas razón: he cambiado de parecer y ya no hablo del mal radical. [...] (Lo que no me queda claro, dicho sea de paso, es por qué llamas *slogan* al giro "banalidad del mal". Que yo sepa, nadie ha empleado hasta ahora esa expresión; pero da igual.) Mi opinión es hoy, en efecto, que el mal nunca es ser "radical", que es sólo extremo y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca ninguna. Puede proliferar y arrasar el mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. "Desafía" al pensamiento, según dije, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su "banalidad". Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical. [...] El modelo concreto de lo que tengo en mente seguirá siendo sin duda Eichmann.[33]

Arendt parece olvidar que anteriormente la banalidad ya había sido considerada un factor explicativo de la maldad. En 1946, quince años antes de *Eichmann en Jerusalén*, Jaspers escribe una carta a Arendt diciéndole:

> Usted dice que lo que hicieron los nazis no se puede entender como "crimen". No me siento muy cómodo con ese punto de vista [...]. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente. Las bacterias

[33] H. Arendt y Gershom Scholem, "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*" [trad. del inglés de A. Serrano de Haro], en *Raíces*, núm. 36, Madrid, Sefarad Editores, 1998, p. 19.

pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias.[34]

La terrible veracidad de este comentario podría confirmarse una y mil veces en la historia: muchos criterios prosaicos han llevado al asesinato, a la violencia o sencillamente a la indolencia. Las ideas pueriles no dejan de ser peligrosas. ¿Cuántos de los *ismos* y de las "buenas intenciones" por los que se ha luchado en la historia política tienen altura espiritual o por lo menos consistencia racional o mínimamente coherencia?

No es retórica evocar al pensamiento para prevenir catástrofes, porque realmente nos proveé de una conciencia moral "aceitada" que acepte cualquier insensatez. A Eichmann, por ejemplo, caracterizaba su incapacidad para pensar; se abstenía de juzgar de manera responsable un mal engendrado por la banalidad de sus objetivos de vida. Pero el no tener la intención ni la deliberación profunda de hacer daño no significa que no podamos hacerlo. De hecho, para Arendt, a lo largo de la historia se ha hecho mucho daño sin tener la intención clara y explícita de ello. Tanto el extremo pecado como el mal voluntariamente deseado son raros, incluso más que las buenas acciones. "Las leyes y todas las instituciones duraderas se arruinan no sólo por la embestida de la maldad elemental, sino también por el impacto de la inocencia absoluta".[35]

Por falta de reflexión el ser humano puede aceptar como buenas ideas cortas e incluso enorgullecerse de ellas. Veamos algunos ejemplos. En el *Arte del buen vivir,* Schopenhauer presentó como síntomas del mal característico de su época a la realización de duelos por causas de honor y a la sífilis —dos enormes atrasos si se piensa en la Ilustración—. Otro ejemplo serían los carteles de las cocinas de Auschwitz que decían: "Hay un camino hacia la libertad. Sus hitos se llaman obediencia, laboriosidad, limpieza, honradez, sinceridad y amor a la patria".[36] ¿Qué significado tuvieron estos valores en el código nazi y qué nivel de análisis posibilitó la aceptación de estas ideas? Otro ejemplo de los peligros de la irreflexión se deja ver en la credibilidad popular de ciertos *ismos* que no soportarían un análisis lógico y, sin embargo, han movilizado masas. En los capítulos V y VI de *La guerra de Asia,* Chomsky refiere la declaración de William Calley, el oficial que dirigió la matanza del pueblo vietnamita de My Lai, en marzo de 1968: no había ido a la guerra para usar el sentido común

[34] Lotte Kohler y Hans Saner [comps.], *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 54 y 62.

[35] H. Arendt, *Sobre la Revolución* [trad. del inglés de P. Bravo], Madrid, Alianza, 1988, p. 85.

[36] Norbert Bilbeny, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX,* Barcelona, Anagrama, 1993, p. 34.

sino para cumplir órdenes ni había ido a matar seres humanos sino a matar la ideología representada por ellos; todo en nombre de su país, Estados Unidos de América. También tenemos el caso de Stalin, por lo que relata Norbert Bilbeny, quien en la Conferencia de Teherán, junto a Churchill y Roosevelt, brindó con enorme satisfacción por la liquidación inmediata de "por lo menos" cincuenta mil prisioneros alemanes.[37] Lamentablemente, podríamos seguir con más ejemplos.

Arendt señala los peligros de la irreflexión, pero no por ello sigue el optimismo socrático de que el conocimiento del bien garantice actuar bien, si ni siquiera confía en que se pueda alcanzar tal conocimiento, como ya lo comenté en párrafos anteriores; tampoco sigue la idea socrática de que el mal sea causado por la ignorancia, pues no es ella la que genera la maldad, en cuanto que la falta de información no supone *strictu sensu* incapacidad de autorreflexión, real causa la "maldad".

Según Arendt, la ausencia de pensamiento se encuentra no sólo en personas ignorantes, sino en aquellas con alto nivel informativo, lo cual puede comprobarse con pesar en la cantidad de personas inteligentes que hay en la sociedad contemporánea y que, sin embargo, carecen de claridad conceptual de los valores rectores de su propia vida y del sentido de su propia existencia. Es una pena descubrir que muchos de los males de nuestro siglo podrían solucionarse si se superara la apatía moral de tantas personas de alto nivel intelectual y, sin embargo, no se ha hecho.

Arendt no sigue a Kant al considerar que la incapacidad para pensar no es estupidez, pues puede encontrarse en gente muy inteligente y la maldad difícilmente es su causa. "Ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento."[38]

¿Cómo explicar que la Solución Final fuera planeada por científicos de alto rango en la Conferencia de Wannsee, que eminentes médicos se ofrecieran para practicar la castración de 4 mil individuos al día?, ¿o que Hans Frank, de rango intelectual incomparablemente superior al de Eichmann, ante el tribunal de Nuremberg confesara, con la misma frialdad que Eichmann, ser quien dirigió el exterminio en Polonia?[39]

Para Arendt, la ignorancia no es la causa de la maldad ni la maldad es la causa de la estupidez; sostiene que la ausencia de pensamiento lleva a decisiones frívolas, indolentes o ambiguas, de lo que resulta la banalidad del mal. Me parece que el enfoque arendtiano de la banalidad del mal está presente en lo que Norbert Bilbeny refiere como una suerte

[37] *Ibidem*, p. 23.

[38] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 24.

[39] N. Bilbeny, *op. cit.*, pp. 23 y 85.

de *idiotismo moral*, donde no hay algún tipo de discapacidad mental, sino inaplicabilidad del juicio práctico.[40] Veamos el caso que relata Susan Sontag en su obra *Ante el dolor de los demás*, cuando a principios de 1994 el fotoperiodista inglés Paul Lowe presentó una exposición de fotografías de Sarajevo y de Somalia; los habitantes de Sarajevo, si bien estaban deseosos de ver nuevas fotos de la destrucción continuada de la ciudad, se ofendieron por la inclusión de las imágenes somalíes. ¿Qué premisas o qué estructura lógica operó en la mente de los bosnios para subestimar a otras razas? Sin duda, había un matiz racista en su indignación: la gente en Sarajevo nunca se cansó de señalar a sus amigos extranjeros que los bosnios son europeos.[41]

A principios del siglo XIX, Philippe Pinel clasificó como "manía sin delirio" el insólito comportamiento irracional en personas con facultades de raciocinio intactas. Por ejemplo, Bilbeny refiere el caso de Mengele, "El ángel de la muerte" —como le llamaban en Auschwitz—, quien ejerció una criminalidad celosa de medidas de corrección, al punto de ordenar que el parto fuera impecable, antes de enviar a una madre y a su recién nacido al crematorio.[42] Pritchard llamó a este tipo de comportamiento "locura moral"; Morel, "locura de los degenerados"; Scholz, "anestesia moral" y Tramer, "cuadro hipoético";[43] Kurt Schneider los consideraba más bien "personalidades psicopáticas", entre otros. Detenernos en cada uno de estos enfoques psiquiátricos exigiría un trabajo especializado. Por ahora, mi intención ha sido mostrar que la psiquiatría también ha detectado como altamente peligrosos los efectos de la irreflexión en el ámbito moral: la frialdad de su carácter errático, la incapacidad de sentir culpa o arrepentimiento, de escuchar críticas, la irresponsabilidad, la necedad, intransigencia e irritabilidad ante las diferencias.

En alguna carta, Blucher escribió a Arendt: "cuando la estupidez se vuelve terquedad acaba convirtiéndose en maldad o en cualquier caso, no puede distinguirse de la maldad".[44] Sobran ejemplos de muchos casos de egoísmo y de violencia que han sido provocados por el argumento infantil "porque lo digo yo". La psicología ha dado constancia de que, cuando no se quiere aceptar alguna idea o acontecimiento, puede darse cierto bloqueo mental sin que haya alguna lesión cerebral o algún tipo de demencia. Aun cuando una persona pueda procesar el *modus ponens*

[40] *Cfr. ibidem*, p. 22.

[41] *Cfr.* Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás* [trad. del inglés de Aurelio Major], Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 130-131.

[42] *Cfr.* N. Bilbeny, *op. cit.*, p. 32.

[43] *Ibidem*, pp. 44 y 64.

[44] Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt y Martin Heidegger* [trad. del alemán de D. Najmías], Barcelona, Tusquets, 1995, p. 119.

y silogismos más sofisticados, si no quiere aceptar X idea y sólo por tal hecho, seguramente de nada servirán todos los argumentos al respecto para hacerle entender. Un dicho popular dicta que "no hay peor ciego que el que no quiere ver".

De ahí que la apertura de pensamiento y de la autocrítica sea de gran importancia no sólo para la investigación humanística, sino que resulta fundamental para garantizar cierto nivel de justicia en la convivencia con los demás. Pocos son los psiquiatras que, ante casos como los expuestos no suscribirían que el índice de violencia física y psicológica disminuiría considerablemente "si alguien al menos hubiese reflexionado". El pensar práctico está en el origen de la responsabilidad; sin embargo, no reparamos en él como un remedio contra la irresponsabilidad.

Es probable que desde Sócrates el pensamiento se entendió como el diálogo interior en el que uno habla consigo (*eme emautó*) y aunque este diálogo carece de toda manifestación externa e incluso requiere un cese más o menos completo de las demás actividades, constituye por sí mismo un estado muy activo.

Pensar por uno mismo (*Selbstdenken*), dialogar con uno mismo supone cierto examen de conciencia que nos previene de aceptar algún sentido banal de la maldad y llevarlo a cabo sin remordimientos. ¿Cuántos crímenes se han cometido por el "deshonor"?, ¿"guerra contra el terrorismo"? Dostoievsky, por ejemplo, cuenta que en Siberia, entre docenas de asesinos, violadores y ladrones, nunca conoció a un solo hombre que admitiera haber obrado mal.

Arendt no cree que el pensamiento nos garantice distinguir de forma definitiva el bien del mal; pero por lo menos, nos protegerá de asumir cualquier criterio pueril de los valores que rigen nuestras vidas. La introspección en uno mismo es el puente hacia la interiorización de los demás y si bien es cierto que no garantiza conocer al ser humano en su totalidad, por lo menos nos amplía el sentido crítico para prevenirnos de cualquier manipulación. En el proceso de Eichmann y en los juicios de Nuremberg fue evidente que muchos de los nazis no tuvieron la capacidad para distinguir lo justo de lo injusto y mucho menos para valerse de su propio juicio.

Por supuesto, nadie quiere sentirse mal, ¿quién desearía convivir con un mentiroso o con un asesino? Pero no dejan de impresionar los efectos del idiotismo moral, porque parecen anestesiar los sentimientos de quienes pueden hacer tanto daño sin sentirse afectados por ello. Richard Rorty relata cómo, en Bosnia, Petrovac, un musulmán, fue obligado a cortarle el pene con los dientes a otro musulmán, y lo explica a partir de que los asesinos y violadores serbios no creían estar transgrediendo los derechos humanos; suponían que tales cosas no se inflingían a seres humanos

como ellos, sino a musulmanes; aseguraban no haberse comportado de modo inhumano, pues sólo estaban diferenciando a los seres humanos verdaderos de los falsos.[45] En estos y muchos otros casos pareciera que algunas personas carecen de sensibilidad, imaginación y pensamiento, y de ello sería imposible esperar responsabilidad moral.

Los efectos de la falta de pensamiento asoman no sólo en el ámbito intelectual, sino en la vida práctica. El pensamiento nos puede prevenir de actuar mal. Y aunque no elimina toda posibilidad, pues es posible actuar mal a sabiendas de ello, tal limitación no contrarresta la importancia del efecto preventivo del pensamiento. El examen de conciencia rechaza la idea de hacer el mal, porque —aunque parezca tautológico— uno se siente mal cuando actúa mal. El mal es execrable, siempre que el sentido de la maldad haya sido comprendido por reflexión propia. Por desgracia, la maldad tiene tantas formas de manifestarse que pueden resultar más sofisticadas de realizar y comprender. De cualquier forma, continúa vigente la posibilidad de que el diálogo con uno mismo permita valorar las propias acciones y sentir malestar por hacer lo que suponemos que está "mal", aun cuando dicha suposición no corresponda a un alto concepto propiamente filosófico de la maldad. De hecho, consciente o inconscientemente todos lo hacemos. Sócrates ya había señalado que la vida humana nunca es neutra en cuanto a lo moral, siempre está sometida a examen.

Lo deseable sería que los criterios axiológicos de cada uno de nosotros sean construidos a partir de la crítica y el diálogo, lo que Charles Taylor llama "fuerte evaluación": las estimaciones más estables de la conciencia común que, por su estructura binaria, distinguen cada una a su manera entre el bien y el mal.[46] Distinción que, según creo, ha de estar siempre presta al debate público como una forma de prevenirnos del maniqueísmo fascista o de la severidad jacobina.

Por otra parte, la necesidad de estar en consonancia con uno mismo constituye para Arendt la fuente de lo que se llama conciencia. Conciencia significa "conocer conmigo y por mí mismo", una suerte de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento.[47]

Según Sócrates, puesto que debo convivir conmigo mismo y soy la única persona de quien jamás podré separarme y cuya compañía deberé soportar eternamente, no deseo convertirme en asesino ni pasarme la vida acompañada de un asesino. "Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén

[45] *Vid.* Richard Rorty, "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" en *Batallas éticas,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

[46] Charles Taylor, *Fuentes del yo* [trad. del inglés de A. Lizón], Barcelona, Paidós, 1989, p. 18.

[47] H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 31.

de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga."[48]

Desde un enfoque similar, Aristóteles consideraba que la coherencia está implícita en la bondad y, asimismo, es propio de las personas perversas estar en conflicto consigo mismas.[49] Pero Arendt no cree en eso; decía que "la gente mala, diga lo que diga Aristóteles, no está llena de remordimientos";[50] porque quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo.

Eichmann ni muchos otros nazis padecieron de arrepentimiento; nunca se sintieron mal por sus crímenes; por el contrario, parecían orgullosos de cumplir su misión.

> Todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o de estupidez. A quien desconoce la relación del yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.[51]

No ocurrió así con Claude Eatherly, el piloto del avión que arrojó la bomba sobre Hiroshima y que fue capaz de sufrir la culpa atroz al respecto, según refiere el exmarido de Arendt —realizaba idéntica tarea respecto de Claude, cuando Arendt encaraba la investigación de Eichmann—. A Eatherly y a sus copilotos los recibieron como héroes; fueron condecorados, porque con su misión sellaron la derrota del enemigo y lograron la victoria total en la Segunda Guerra Mundial. Pero Eatherly se volvió loco, literalmente loco, por un sentimiento de culpa implacable. Nadie lo escuchaba; se desequilibraba, porque su espanto era devuelto con felicitaciones; el horror se le volvía locura y lo diagnosticaron como síntoma de "fatiga de guerra". Fue internado varias veces de manera infructuosa; salía del hospital para asaltar un banco sin llevarse el dinero. En apariencia, le interesaba que lo acusasen de algún delito porque lo otro, el *megadelito* del *megacrimen* era festejado como un triunfo. Vivió en hospitales psiquiátricos por más de diez años.

---

[48] Platón, *Gorgias*, en *Diálogos* [trad. del griego de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, *et al.*], Madrid, Gredos, 1992, p. 79.

[49] Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [trad. del griego de Julio Pallit Bonet], Madrid, Gredos, p. 361.

[50] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 91.

[51] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*, p. 135.

En *Burning Conscience,* Günther Anders, militante de grupos pacifistas que bregaban por el desarme nuclear, dijo que Eatherly fue el primer culpable-inocente de los inicios de una tercera guerra mundial, y le agradece su sufrimiento porque su pesadilla es una esperanza para el futuro. Encontrar a alguien como Eatherly, que fue capaz de sufrir por el dolor provocado en los demás, dignifica la condición humana que parecía ya muy devaluada después de la Segunda Guerra Mundial.[52]

¿Por qué Eatherly no fue tan indolente como Eichmann? Siguiendo a Arendt, diríamos que Eatherly se atrevió a hacer examen de conciencia y sufrió la condena del autodesprecio y de la aversión interior, mientras que Eichmann parecía que nunca se atrevió a pensar por sí mismo, por lo que nunca se cuestionó si estuvo bien o mal lo que hizo, con lo cual nunca padeció de remordimientos de conciencia.

Durkheim decía, en el capítulo I de *El suicidio,* que en los países donde hay menos locos hay más suicidios.[53] La conciencia y la autoconciencia pueden revelar monstruos interiores lo cual resultaría tan insoportable que podría conducir al suicidio o a la evasión de la realidad, llámese locura, como le ocurrió a Eatherly. Pero este tipo de experiencias no siempre tienen un final trágico; de la terrible experiencia de sentirse mal por actuar mal, también puede derivar el interés por mejorar moralmente. Y esto es más esperanzador que la idiotez moral de Eichmann. "Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como 'banalidad', e incluso puede parecer cómico, ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad".[54]

Pero, si aceptamos la incapacidad de pensar de Eichmann, estaríamos diciendo que fue un discapacitado o, peor aún, ni siquiera un ser humano. Recordemos la idea aristotélica en la que una de las cualidades ausentes de los esclavos para ser considerados seres humanos era la facultad de elegir con voluntad.

En una carta que Mary McCarthy escribe a Hannah el 9 de junio de 1971, le increpa: "lo que estás diciendo es que Eichmann carece de una cualidad humana intrínseca, la capacidad de pensar, de tomar conciencia: la conciencia. Pero, entonces, ¿no es sencillamente un monstruo? Si admites que es malvado de corazón, le estás dejando cierta libertad, y eso nos permite condenarlo".[55]

[52] Thomas Abraham, *Situaciones postales,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 209.

[53] *Vid.* Emile Durkheim, *El suicidio* [trad. del francés de L. Díaz Sánchez], Madrid, Akal, 1998, p. 41.

[54] H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén,* p. 434.

[55] H. Arendt y Mary McCarthy, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy,* Barcelona, Lumen, 1999, p. 351.

Al respecto recordaremos que para Arendt todos los seres humanos tenemos la capacidad del pensamiento, pero que la ejerzamos o no ya depende de la voluntad de cada quien. En *La vida del espíritu,* Arendt menciona explícitamente que las actividades espirituales se realizan o no según la voluntad del sujeto.[56] ¿Quién nos puede prohibir pensar por nosotros mismos? Supongo que nadie. Aunque ya lo difícil sería efectuar lo que pensamos, sobre todo, en situaciones límite donde es imposible que los individuos sean congruentes; éste no fue el caso de Eichmann.

Arendt siempre reconoció en Eichmann a un ser humano y que por ello era capaz de pensar, por lo que pudo actuar de forma responsable, es decir, con la posibilidad de prever los efectos del propio comportamiento y corregirlo a partir de tal previsión. Si participó irreflexivamente en el genocidio fue porque así lo quiso, por pereza, por conveniencia o por cualquier otra razón. La "irresponsabilidad" de Eichmann no le resta imputabilidad.

Rorty pareciera ser más condescendiente que Arendt al sostener que las "malas" personas son así porque no fueron tan afortunadas en las circunstancias de su crianza.[57] Mientras, Arendt siempre defendió el sentido ético de la libertad individual, por lo que consideró que Eichmann, como cualquier ser humano que no está en situaciones límite, tuvo la libertad de decir "no" y hacer otra cosa con su vida. Una acción es censurable si el agente pudo abstenerse de realizar dicha acción y no lo hizo. Así ocurrió con Eichmann, quien no se abstuvo, y por eso fue condenado.

Eichmann fue un claro ejemplo de cómo la falta de pensamiento puede llevar a alguien participar en la burocratización de la maldad, donde las maquinarias administrativas parecen obnubilar la responsabilidad individual, donde los subalternos desde la jerarquización de funciones tramitan la responsabilidad final a las élites. ¿Habría muchos Eichmann en potencia durmiendo dentro de los "ganadores" de la sociedad hipertecnificada? Arendt rechazaba la idea de que hay un "Eichmann en cada uno de nosotros". Bernstein cuenta que cuando alguien quiso atribuírsela, Arendt respondió: "Siempre he odiado esta idea de un 'Eichmann en cada uno de nosotros'. Es simplemente falsa. Tan falsa como la afirmación contraria, que Eichmann no está en nadie".[58]

Para Arendt, todos los seres humanos somos libres. Ningún ser humano es efecto necesario de algún fatalismo histórico o biológico, de manera que ni Eichmann ni nadie representan el paradigma fatal de la conciencia humana.

[56] H. Arendt, *La vida del espíritu,* p. 94.

[57] R. Rorty, *op. cit.*, p. 74.

[58] R. Bernstein, "La responsabilidad, el juicio y el mal", en *Hannah Arendt, el legado de una mirada* [trad. del inglés de J. Eraso Ceballos], Madrid, Sequitur, 2001, p. 38.

Lo que sí ocurre es que todos tenemos la libertad de actualizar las potencialidades espirituales y, en este sentido, podemos ejercer o no el pensamiento. Pero el problema es que actualizar nuestras posibilidades humanas o no hacerlo siempre repercute en los demás, lo queramos o no, y es prudente darse cuenta de ello. La autonomía de nuestras capacidades no se traduce en independencia de sus efectos; por falta de pensamiento, de juicio o de voluntad, podemos atentar contra los demás. Debemos y podemos ser juzgados de responsables o irresponsables.

Uno de los grandes problemas planteados en el proceso de Eichmann, común a todos los modernos ordenamientos jurídicos, fue que para la comisión de un delito es imprescindible que concurra el ánimo de causar daño; cuando tal ánimo no concurre por las razones que sean —incluso las de la locura moral, que impide al sujeto distinguir entre el bien y el mal—, consideramos que no puede haber delito. Desde este enfoque, Eichmann pudiera interpretarse como inocente, porque parecía no haber actuado con alevosía. Pero Arendt considera que también deben ser condenados los actos cometidos por estupidez. En este aspecto, Berstein sostiene que el juicio de Arendt sobre Eichmann llevó a una reelaboración del concepto de responsabilidad moral al afirmar que la responsabilidad ya no estaba intrínsecamente ligada a la intención criminal. El proceso obligó a poner en duda la idea de que un delito es reconocido como tal si lo cometieron con la intención de causar daño; sobre todo en los regímenes totalitarios donde la responsabilidad moral ya no puede limitarse a los iniciadores del mal, sino que también hay que considerar a los agentes y a los coadyuvantes del mal. Para Arendt, Eichmann fue moral y legalmente culpable de los crímenes que cometió aunque no hubiera matado con sus propias manos; por ello, al final se mostró en favor de la pena de muerte para el alemán. Detenernos en analizar si es correcto estar en favor de esta pena llevaría a incursionar en otro campo de investigación alejado del tema central de este trabajo, aunque sin duda resultaría interesante para entender a una pensadora que también reivindicaba el perdón. No obstante lo anterior, mi intención es mostrar que Eichmann fue considerado por Arendt como culpable, a partir del reconocimiento de la libertad; y es que para la autora judía, cada hombre es libre y, por lo tanto, responsable de sus actos y de sus pensamientos. Dejaré el tema de la libertad con libertad para otro momento.

En conclusión, para Arendt el pensamiento es la actividad espiritual de la autorreflexión. Arendt no considera que el pensamiento pueda garantizar la máxima altura de algún ideal; pero sí afirma que el hombre puede caer en la estupidez por falta de él, lo que puede ser tanto o más peligroso que el sadismo declarado. Esta tesis fue sostenida por Arendt después de estudiar el caso Eichmann, una de las principales cabezas de

la burocracia nazi, quien murió con la idea de no haber actuado mal; por el contrario, siempre se mostró satisfecho y orgulloso de sí mismo.

Desde este enfoque, el pensamiento tiene una importante función preventiva en el ámbito ético-político, en cuanto que la autorreflexión nos previene de la banalidad del mal y, junto con ello, de la ambigüedad del concepto de maldad que suponen algunas personas y las hace manipulables a cualquier concepto superficial de lo bueno y de lo malo; tal banalidad no minimiza la crueldad de sus efectos en lo privado y en lo público.

El ejercicio del pensamiento no depende del nivel informativo del sujeto, ni de cualquier otro factor cultural, sino básicamente de su libertad, lo que deviene mayor responsabilidad, pero también en una ráfaga esperanzadora para la apropiación de algún peldaño hacia el progreso.

En un mundo con tantos prejuicios sociales y religiosos, con tanta información tergiversada por los medios de comunicación y con tanta demagogia política, asumir la "duda socrática" nos puede alertar o prevenir de criterios perniciosos. Después de todo, ninguna reflexión está de más.

EL FEMINISMO RENUENTE DE HANNAH ARENDT

Graciela Brunet*

La condición femenina en *La condición humana*

Nos aventuramos a usar la expresión *condición femenina* —que nunca empleó Arendt— para sugerir que su distinción entre lo público y lo privado, así como las categorías de labor, trabajo y acción pueden aportar a la construcción de una ontología y una ética, que den cuenta de la experiencia femenina; en los límites de este artículo sólo podremos trabajar los aspectos éticos. Al revisar *La condición humana* renglón por renglón, encontramos muy pocas referencias a la condición de las mujeres y sus necesidades, mientras que la situación de los esclavos en la antigüedad o la de los artesanos medievales es comentada profusamente por la autora.

En *La condición humana*, al exponer la condición de *pluralidad* "hecho de que los hombres y no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo" cita al Génesis, 1, 27, donde se narra la enseñanza de Jesús: "Y *los* creó macho y hembra".[1] Esta versión de la creación difiere de aquella otra en la que Dios creó primero a Adán, luego a Eva, y los restantes seres humanos resultan de la multiplicación. Si bien Arendt intenta destacar que los seres humanos son plurales desde su origen y que esta pluralidad es la condición política por excelencia, al mismo tiempo, al priorizar el

* Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

[1] Cit. por Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 22. *Vid.* también misma obra, n. 1, p. 33.

pasaje bíblico referido, evidencia que la pluralidad original incluía a la mujer desde un principio, como un otro ontológico diferente y autónomo respecto del varón.

La categoría de pluralidad opera en dos sentidos: "todos somos lo mismo, es decir humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá".[2] Tal aseveración, vale decir, establece una igualdad, pero al mismo tiempo una diferencia dentro de ella. Esta doble atribución resulta muy significativa desde el punto de vista ético, pues permite legitimar la igualdad de derechos para las mujeres, en tanto que Arendt ya no habla de "el Hombre", universal abstracto y encubiertamente masculinista, sino de "los hombres", universal concreto que posibilita un auténtico pluralismo; bien podría reclamarse un lenguaje más claro: "seres humanos", o mejor, "hombres y mujeres". Por otra parte, cuando Hannah Arendt afirma que "nadie es igual a otro" abre a las mujeres una posibilidad de individuación que a menudo nos ha sido negada. En esa dirección se mueve un artículo de Celia Amorós: "Cuando se trata de las connotaciones de lo femenino, como no está en juego nada relevante que distribuir, la individuación propiamente dicha no tiene lugar: nos hallamos frente a la indiscernibilidad."[3]

Al referirse a la esfera doméstica en la antigüedad, Arendt afirma que, en tanto la familia constituye una comunidad natural regida por las necesidades de la vida, sus integrantes desempeñan funciones supuestamente naturales y evidentes: el varón atendía a la subsistencia, la mujer mantenía la especie.[4] Recluida en el hogar, donde convivía con esclavos, la esposa del jefe de familia no tenía contacto con sus pares —otras mujeres libres—.[5] Como lo ha mostrado muy bien Claude Mosse, respecto de la mujer en la *polis*: una mujer respetable no asistía a un banquete, aunque éste se celebrara en su propia casa. Bajo ningún concepto podía hacer uso de la palabra en público, como las protagonistas de Homero. La ciudad, ese "club de hombres", las había encerrado de manera definitiva en el gineceo.[6]

Frente a la esfera privada, como reino de la necesidad, se erigía la *polis*, el único lugar donde la libertad era posible y al que las mujeres no podían acceder. La esfera privada, en tanto, guardaba las cosas que debían ocultarse, en especial, la corporalidad.

---

[2] H. Arendt, *op. cit.*, p. 22.

[3] Celia Amorós Puente, "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", en *Árbor*, Madrid, CSIC, nov-dic, 1987, pp. 113-127.

[4] H. Arendt, *op. cit.*, p. 43.

[5] H. Arendt, *op. cit.*, n. 80, p. 95.

[6] Vid. Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica,* Madrid, Nerea, 1990.

Arendt resalta la soledad y el aislamiento del *animal laborans*, expulsado del mundo, recluido en los límites de su propio cuerpo, incomunicado con sus semejantes, y en reiteradas ocasiones califica esta situación como *cruel*. Esta connotación de sufrimiento está presente en la etimología de las palabras que pueden traducirse por *labor* (*Arbeit, labour,* etc.), las que también aluden a los dolores del parto, lo cual coloca una vez más el acento sobre el vínculo entre mujer y labor. Las mujeres que, junto con los esclavos, llevaban sobre sí la carga de la vida permitían que los ciudadanos, libres de la necesidad, accedieran a la plenitud humana de la acción.

La emancipación del *animal laborans* en la edad moderna consistió en su irrupción en la esfera pública, aunque en realidad esto se tradujo en que las actividades privadas se manifestasen públicamente, *no* en la constitución de una auténtica esfera pública. El tema de la emancipación femenina se diluye en la cuestión más amplia de la emancipación de la labor. Si bien la *condición femenina* no es objeto de consideración explícita por parte de Hannah Arendt, podríamos inferir que las mujeres en la edad moderna corrieron la misma suerte que los trabajadores en general, degradados a consumidores: ni unas ni otros resultaron liberados de la necesidad. Unas y otros permanecieron condenados a la futilidad.

Las categorías de análisis de Arendt resultan, entonces, aptas para pensar el lugar asignado a las mujeres en diferentes momentos de la historia de Occidente, así como para desmitificar el —para muchos— inaccesible y casi sagrado lugar de "lo privado". Enfatiza la connotación de privación o carencia inherente a "privado" y pone de relieve, no la protección que supuestamente otorgaría la permanencia en lo privado, sino el aislamiento y la ausencia de vínculos; así, Arendt está aportando a los debates feministas otro importante elemento de discusión, ya que, desde diferentes lugares teóricos, se ha hecho una mistificación de lo privado: el pensamiento liberal con su insistencia en lo privado a resguardo de la intervención del Estado —y el pensamiento conservador— que exalta a la familia como el lugar natural de la mujer. Ni que decir de la deficiente participación femenina en la vida pública, producto de la "inmadurez" política que ese mismo ámbito privado propicia. En este último aspecto, el pensamiento liberal que reivindica la tradición iluminista, queda atrapado en una contradicción: el *Sapere aude!,* que Kant exigía también al "bello sexo", resultará imposible de realizar para las mujeres, en tanto se les prive de la posibilidad de la *acción*. Usamos tal término en el sentido arendtiano: aquella dimensión fundamental de la condición humana, que surge de la *praxis* y la *lexis,* práctica y discurso, y requiere de un acceso —del que no gozaban las mujeres en tiempos de Kant— al ámbito de *lo público*. Si bien ya no habitan el gineceo, las mujeres del Siglo de las

Luces aún se encuentran "privadas" de las más elementales herramientas y condiciones para hacer uso público de su razón y así ilustrarse.

¿Iguales o idénticas?

La distinción público-privado es una *dicotomía,* pues —como explica Bobbio—[7] divide un universo en dos esferas exhaustivas, de manera tal que cualquier ente debe caer en una u otra división. Los términos de la dicotomía pueden definirse con independencia, o bien, definir uno de forma positiva —término fuerte— y el otro de forma negativa —término débil—. En la teorización de Arendt, ocurre el segundo caso, ya que lo público recibe una fuerte carga valorativa positiva. En tanto que lo privado, uno de cuyos sentidos es el de privación o carencia, resulta, por así decir, estigmatizado, pues también es el lugar de lo oculto.

Los usos axiológicos de público y privado delimitan dos concepciones diferentes de las relaciones entre ambos: la primacía de lo privado o la primacía de lo público, con obvias connotaciones jurídicas y políticas en las que no entraremos aquí. Sus manifestaciones extremas serían, por una parte, la sociedad de propietarios de un capitalismo "salvaje"; y por la otra, los estados totalitarios. Ninguna de las dos se articularía con los conceptos arendtianos de espacio público y de acción. En el caso de la primacía de lo privado, es evidente que los ciudadanos centran sus intereses particulares, que son, en lo fundamental, intereses económicos. En el caso de la primacía de lo público, como el interés del todo se afirma sobre el de las partes, la coacción estatal sobre los individuos frustra toda posibilidad de interacción y diálogo.

La dicotomía espacio público-espacio privado ha sido revisada por la crítica feminista desde otro punto de vista. No es ningún secreto que "la democracia representativa no es *representativa* de una sociedad de individuos no discriminados por el sexo en cuanto sujetos de la voluntad política y del contrato social".[8] Esta indigencia de la representación femenina en las democracias contemporáneas conduce a menudo a que las mujeres se automarginen, refugiándose en posiciones utópicas y eticistas, situándose al margen del "poder patriarcal" perverso. Por eso, Amorós señala en el artículo citado que las mujeres tienden a ser reaccionarias o rebeldes y pocas veces democráticas.

El acceso a la individualidad, en el sentido político de la palabra, sólo puede darse en el espacio público, en la interacción y el diálogo con otros pares —iguales—, nunca en el lugar del mutismo y la indistinción.

[7] *Vid.* Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

[8] C. Amorós Puente, *op. cit.*, p. 115.

Tal espacio público, espacio de iguales, no siempre es necesariamente igualitario —aclara Amorós—, sino "el campo gravitatorio de fuerzas políticas definido por aquellos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como titulares legítimos del contrato social".[9] Los participantes en este espacio —varones— se reconocen unos a otros como titulares, actuales o potenciales, de poder. Y poder es diferenciarse de acuerdo con los principios leibnizianos de razón suficiente y de los indiscernibles. En el caso de las mujeres, la individuación no se verifica, pues en su genérico no hay nada que repartir —poder, privilegio, etcétera—. Así, su espacio resulta —siempre según Amorós— un "espacio de las *idénticas*", entre las que hay perfecta intercambiabilidad.

¿Cómo se articula lo anterior con la construcción de Arendt? Su desinterés teórico por los problemas de género contrasta con sus brillantes ensayos sobre individualidades femeninas —Rosa Luxemburgo, Isak Dinesen, Rahel Varnhagen—. Al mismo tiempo, su propio desarrollo personal e intelectual, siempre al margen de estereotipos políticos o académicos, puso en escena el actuar y hablar de mujeres no idénticas, capaces de construir sus propios espacios más allá del oscuro y "protegido" lugar de lo privado. No obstante, sus categorías de espacio público y de acción ostentan una abstracta —por lo tanto, sospechosa— neutralidad genérica. Pero ello no nos impide trabajar tales categorías desde dentro con el fin de dotarlas de la concreción y de la pluralidad en cuyo marco se hace posible la transformación de las idénticas en iguales.

Conclusión ¿Hacia una ética de las diferencias?

Hay algunas lecturas apresuradas de Arendt que le atribuyen una ideología patriarcal o reprochan su desconocimiento de la perspectiva de género. Realizadas por autoras feministas, aquellas críticas no se limitan a descalificarla como tributaria de la ideología patriarcal;[10] coinciden en dos aproximaciones al tema que no seguiremos aquí.

En primer lugar, las referencias biográficas —declaraciones incidentales, cartas personales, anécdotas y reportajes, a los que se ha prestado una atención excesiva— revelan cierto desdén de Hannah Arendt hacia el feminismo y sus preocupaciones. No apostamos a esta "vía biográfica", a menudo teñida de cierto psicologismo, porque entendemos que un autor

[9] *Ibidem*, p. 121.

[10] Por ejemplo, Mary G. Dietz: "Hannah Arendt and Feminist Politics", en *Critical Essays* [L. P. Hinchman y S. Hinchman, eds.], Nueva York, State University of New York Press, 1994; Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage, 1996.

vive en sus textos, aunque reconocemos la sabia articulación de lo biográfico con lo textual realizada en *El genio femenino*[11] de Julia Kristeva.

La segunda aproximación al tema efectuada desde el feminismo —que decididamente no compartimos—[12] es aquella lectura que, a partir del concepto de natalidad *(natality)* y asociándolo con el nacimiento *(birth)*, pretende fundar la política en la reproducción. Como Dietz señala, desde esta interpretación Arendt parecería incoherente ya que transformaría al *animal laborans* en el centro de la política. No obstante, Hanna Pitkin reconoce que el *animal laborans* es en verdad femenino, pues produce una nueva vida.

La *natalidad* se relaciona con la acción y el *nacimiento* con la labor. Esta diferencia es fundamental para no malinterpretar el pensamiento de Arendt. Si consideramos dicha correspondencia, podremos seguir afirmando de manera coherente que la ética implícita de Hannah Arendt es una ética de la acción y de lo público.[13] De ella puede inferirse sin demasiada violencia una normativa: excluir de la vida pública a un grupo humano —como ha sucedido con las mujeres— no es otra cosa que condenarlo a la deshumanización. Sin distancia que les permita individuarse tampoco las mujeres pueden constituirse en auténticos sujetos morales, como ya lo reconocían algunos autores clásicos.

Arendt ha mostrado que labor, trabajo y acción son condiciones de la vida humana en general. En consecuencia, sin "naturaleza" humana, nada justifica que un género, grupo o clase social quede adscrito a una de ellas y excluido de las otras. Es más, como la discusión de Arendt atiende a las modificaciones históricas producidas en la definición y delimitación de las esferas pública y privada, ella es permeable a las preocupaciones de las feministas,[14] aun cuando no lo haga explícito. Ejemplo de ello es la mencionada obra de Julia Kristeva, que ya desde su título reconoce el significado de la filosofía de Arendt para pensar la condición femenina.

En cuanto a la desaparición del *entre* —la distancia que media entre los seres humanos de manera tal que los vincula sin confundirlos entre sí—, la posibilidad permanente de masificación (la desaparición del *entre*), no es en sí femenina ni masculina. Si bien es cierto que "los iguales" —los

---

[11] Julia Kristeva, *El genio femenino,* t. I, Buenos Aires, Paidós, 2000.

[12] Entre otras, Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, Boston, Northeastern University Press, 1985, cit. por M. Dietz, *op. cit.*

[13] *Vid.* mi tesis de maestría "Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión", Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. En ella, sostengo la existencia de una ética implícita en la obra de Arendt.

[14] *Vid.* C. Pateman, "Críticas feministas a la dicotomía público-privado", en *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 31: "En realidad esta dicotomía es aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista".

varones— pueden serlo no a pesar de que son "diferentes", sino debido a ello a "las idénticas" —las mujeres— no les será reconocida la plena "igualdad" en tanto no logren articular sus diferencias.

Si bien los conceptos y categorías de Hannah Arendt han sido forjados en el marco de una cultura decididamente androcéntrica, ellos permiten su resemantización de manera no androcéntrica. Para lograrlo, no sería necesaria la reescritura de la obra de Arendt; pero una lectura de sus textos desde una perspectiva de género podría contribuir a repensar nuestras prácticas e instituciones, para avanzar hacia la transformación efectiva de buena parte de nuestras prácticas políticas y culturales, en una dirección que haga posible no sólo la admisión de las mujeres al mundo público, sino también la inclusión de todos aquellos que moran en la oscuridad de algún reino "privado".

INVISIBILIDAD DE LAS MUJERES O CONSECUENCIA DEL ANTICUARIO

Claudia Galindo Lara*

Hannah Arendt ha sido por décadas una pensadora respetada y reconocida en el ámbito de la teoría y la filosofía política. Sin embargo, el asunto del género en el pensamiento de nuestra autora ha tenido, por decir lo menos, una recepción polémica. Arendt ha sido interpretada, como alguien que aporta nuevos conceptos para considerar el tema, y señalada como *antifeminista*.

El fin que me propongo en este artículo es ubicar de manera más equilibrada la postura de Arendt frente al género. En una primera aproximación, partiré de la mirada de Seyla Benhabib[1] para reconstruir el pensamiento sobre el tema. Me interesa argumentar con Benhabib y debatir si, en efecto, Arendt es *per se* antifeminista, o bien, su postura es consecuencia de una interpretación apegada a los clásicos. En un segundo momento, escudriñaré los elementos propositivos del armazón teórico de la autora, del que podemos extraer conceptos útiles sobre el tema de "lo privado". Tales conceptos podrían constituir herramientas para nutrir el pensamiento feminista contemporáneo.[2]

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

[1] Principalmente los trabajos "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Revistá Internacional de Filosofía Política*, Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México/UNED, núm. 2, 1993; y "Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance", en Benhabib, Butler, Cornell and S. Fraser, *Feminist Contention. A Philosophical Exchange*, Routledge, pp. 17-31.

[2] *Vid.* Seyla Benhabib, "Rethinking Arendt's Political Theory", en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, 1996, p. 213.

La gran dicotomía publico-privado y la cuestión de género

La división publico-privado ha sido retomada por el pensamiento de género en la medida en que atañe directamente a la vida pública-política, por un lado, y al ámbito doméstico, por el otro. Este último cobra relevancia, pues concierne de manera estricta a la crianza de los hijos, la reproducción de la familia nuclear y, en particular, "el intercambio metabólico de los grupos e individuos biológicos con su entorno físico".[3]

De acuerdo con Habermas, las prácticas de crianza de los hijos serían en sí mismas de reproducción simbólica, mientras las que producen alimentos y objetos constituirían prácticas de reproducción material.[4]

La separación para términos del debate sobre género, resulta insuficiente e incluso contradictoria. La práctica de la crianza de los hijos no es necesariamente opuesta a la de la reproducción material. Aquí entran otros factores como el hecho de que no sólo se ayuda a los niños en su reproducción biológica, sino en la construcción de una identidad social; por ello, interactúan ambos aspectos: el simbólico y el material y, por tanto, lo que entendemos como público y lo que concierne a lo privado.

Esta aparente digresión pretende mostrar que lo que comprende a lo privado y lo que se ocupa de lo público —o lo referente a lo simbólico y lo material— no pueden ser seccionados de manera tajante, pues nos generaría tropiezos teóricos al interpretar cuestiones de género. Tal ocurre con Hannah Arendt.

La dupla público-privado en Hannah Arendt

Para comprender la política, Arendt dedica toda su construcción teórica la cual se genera a partir de la discusión desde el espectro amplio de la dicotomía publico-privado.[5] Lo público corresponde de manera estricta a los asuntos concernientes a una comunidad; en lo privado, la lógica será diametralmente opuesta, pues se referirá al "reino de las sombras" o a "la oscuridad de lo doméstico".

En primer término, debemos situar en este binomio la discusión sobre el concepto arendtiano de mujeres. En segundo término, veremos las

[3] Nancy Fraser, "¿Que tiene de crítica la teoría crítica?", en S. Benhabib y Cornell [eds.], *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1990, p. 51.

[4] *Ibidem*, p. 52.

[5] Sobre las consecuencias de esta división para una idea "patriarcal" de la teoría política, *vid.* Iris Marion Young, "Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política", en *Teoría feminista y teoría crítica*, pp. 89-119.

consecuencias de esta gran dicotomía para la teoría política. Hay que remarcar que la concepción de la política de Arendt pasa por el tamiz del modelo griego de democracia, lo cual determina el diseño, y la idea sobre el papel de las mujeres en el espectro privado, así como su ausencia en el espacio público.

Vita activa y vita contemplativa

Para Arendt, la reivindicación de la política intenta recobrar todo aquello que en el pasado significó la *vita activa* de los individuos, antes de su desvanecimiento en la *vita contemplativa*. La filosofía buscará restaurar el lugar perdido para el *biós politikós,* mediante una rearticulación de las dimensiones de la condición humana, en las cuales señala tres niveles: *1)* la parte más biólogica y esencial, correspondiente a la mera reproducción de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida misma; *2)* la parte de mundo que se comparte con los otros, por medio de los objetos creados, los cuales serán consumidos o superarán el paso del tiempo, tornándose en memoria de todos, y *3)* la condición donde verdaderamente se separa el hombre de la naturaleza y se encuentra con sus semejantes mediante la acción, momento en el que se manifiesta la pluralidad humana como tal.

Labor y espacio doméstico

En el ámbito de la reproducción biológica, se encuentra la *labor* que garantiza la vida mediante la repetición cíclica de actividades necesarias para la subsistencia. En el mundo están los objetos fabricados por las manos del hombre, es decir, los productos del *trabajo*, que constituyen instrumentos necesarios y herramientas útiles para la supervivencia, pero que también construyen el *mundo en común* entre los hombres. Estos artefactos sobreviven a la presencia misma del hombre en la tierra. Por su parte, se encuentran los hombres sin ningún atributo más que su condición de individuos diferentes e iguales, pues comparten un mundo al que otorgan su carácter plural. Este nivel se encuentra marcado por *la acción* y *la palabra*, que dan vida a la política y se despliegan en un espacio público, lugar de encuentro con los semejantes.

El *mundo en común* es construido por los hombres no sólo a partir de los objetos que los relacionan entre sí y que se tornan memoria colectiva, sino por la presencia de los individuos en el espacio público mediante actos y palabras, que unen y separan, lo cual permite el mantenimiento de la necesaria distancia entre las personas. Este mundo común es "tal

como se abre a las personas".[6] Ello significa que se presenta de manera diferente para cada quien de acuerdo con la posición que se tenga en él o la "parte" que le corresponde; pero a su vez existe también un mismo mundo (*sameness*) marcado por su "carácter de *communis*", es decir, lo que es común a todos. Este mundo en común —el mismo que se presenta a todos a pesar de las diferentes posiciones dentro de él— será considerado por Arendt como la esencia misma de lo público.[7]

Por tanto, la "objetividad" del mundo,[8] es decir, su consistencia como mundo común y la condición humana se complementarán, pues todas las cosas con las cuales las personas entran en contacto se convierten de inmediato en condición de su existencia. La *mundanidad*, o el despliegue del mundo en común existente entre los hombres, constituirá por tanto la construcción del hogar público; mientras en lo privado, la lógica será diametralmente opuesta.

Según Arendt, las actividades relativas al mantenimiento de la vida ocurren en la esfera privada —correspondiente al campo familiar—, sitio donde se preparan las condiciones vitales para ir al encuentro con los otros en el espacio público —relativo a los asuntos del mundo común—. Arendt concebirá las dos esferas a partir de una nítida diferenciación.

La labor se circunscribe al espacio privado —que atañe directamente a lo doméstico—, no político —entendido de acuerdo con la separación entre lo público y lo privado, *oikos* y *polis*, de origen griego—, el cual remite la esfera privada a la oscuridad del hogar, "en donde la esposa, niños, esclavos y servidumbre no eran, por supuesto, reconocidos como totalmente humanos".[9] Bajo techo, las personas se encuentran resguardadas sin la posibilidad de aparecer o brillar, porque no están abiertas al mundo y, por tanto, se imposibilitan para "ser vistas y escuchadas por los otros". Aun cuando en la esfera privada se conoce su poder, el discurso pierde sentido en la medida en que los habitantes de las sombras no lo pueden compartir con otros libremente. Quienes se desenvuelven dentro de la

[6] Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", en *Social Research*, vol. 57, núm. 1, 1990, p. 80.

[7] El mundo en común aparece estrechamente ligado al "sentido común" o *bon sens*. Arendt lo definirá como "una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares, proporcionados por los cinco sentidos, cuadran en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos"; por si el sentido común se pierde, el mundo en común deja de existir. La perversión del sentido común y, por tanto, del mundo en común surgió cuando se supuso que no era un sentido, sino una facultad en común. *Vid.* Hannah Arendt y Mary McCarthy, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 53.

[8] H. Arendt, *La condicion humana*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 23. En adelante, CH.

[9] H. Arendt, "Philosophy and Politics", p. 81.

esfera apolítica están privados de la realidad del mundo objetivo, compartido con otros;[10] no acceden al discurso ni a la acción; al no aparecer en público, desconocen el sabor de la libertad y no están preparados para, en determinado momento, presentarse ante los demás.

Por el contrario, quienes aparecen en la esfera pública comparten un espacio público y se muestran a los demás. Estos individuos son, para Arendt, el *biós politikós* que se enfrenta a otra dimensión en donde "la existencia se construye a partir de las dos grandes actividades humanas por excelencia: la acción y la palabra, las cuales son las actividades humanas más políticas y constituyen, a su vez, la práctica y el discurso".[11] De esta manera, la práctica, el discurso y el espacio público son los elementos que encuadran la acción y tienen como condición la visibilidad pública, a plena luz del día, en oposición a la oscuridad del ámbito doméstico. Lo público remitirá al "tratamiento de los asuntos comunes por los ciudadanos libres y a la participación activa en la construcción y defensa de la comunidad política".[12] Por su parte, la "condición primigenia" se verá realizada en la reproducción cotidiana, diríamos metabólica, de las personas en la oscuridad del hogar.

El hombre de las sombras y el de la luz pública están relacionados: no puede existir uno sin el otro, aun cuando encarnen en individuos o géneros diferentes. En el hogar, se resuelven las necesidades de la vida que permiten salir al encuentro con los otros en la plaza pública y actuar; en la escena pública, se definen las condiciones de posibilidad de la seguridad privada. En conjunto, los dos ámbitos tienen la inmensa tarea de construir la morada de los seres humanos, el mundo que habitamos.

a. Labor

La labor es la compañera silenciosa, lo que posibilita la aparición en el brillo del espacio público. A partir de la labor, se preparan las condiciones para la libertad, por ello corresponde a un ámbito distinto del encuentro político y se localiza en la organización doméstica privada, perteneciente de manera exclusiva al *oikos*. A partir de la labor se resuelven todas las necesidades más primitivas. Ella corresponde al reino de la necesidad, es la satisfacción de los apremios vitales y obedece al proceso biológico de las personas. Se encuentra inmersa en el ciclo de la naturaleza, por lo cual tiene un carácter circular, y no designa un producto acabado.

[10] *Ibidem*, p. 58.

[11] CH, p. 39.

[12] Para una definición de lo concerniente a lo público, *vid.* Nora Rabotnikof, "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, p. 77.

Por no dejar tras de sí tales productos, dice Arendt, se ha despreciado siempre a la labor: no hay obra alguna que nos haga recordarla debido a que nada deja tras de sí.[13] El resultado del esfuerzo invertido en la labor se consume casi de inmediato y, a pesar de su volatibilidad, "nace de un gran apremio y está motivada por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro ya que de ella depende la propia vida".[14]

Del *animal laborans* depende la supervivencia misma de la especie, el laborar se enfrenta a una condición paradójica: en caso de no realizarse, el mundo materialmente se cae; por el contrario, cuando se ejecuta con puntualidad y precisión, nadie lo percibe; la importancia de la labor estriba en que se nota sólo cuando no se realiza.[15]

Los productos de la labor aparecen y se consumen de inmediato; su efímera mundanidad los vuelve lo más natural de todo, porque se ubican en la circularidad de la naturaleza; su ciclo de vida y muerte provoca que la fatiga de la labor culmine con la muerte del organismo. Sin embargo, dice Arendt, "la lucha diaria entablada por el cuerpo para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos [...], lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición".[16]

La labor constituye la única experiencia que corresponde a la no mundanidad, porque el cuerpo humano se vuelca sobre sí mismo para resolver sus necesidades vitales, se apresa en su orden metabólico y no trasciende su propio funcionamiento cíclico. A pesar de ello, tanto el dolor como la necesidad —elementos inseparables de la labor y constituyentes de las dos cualidades menos mundanas— no pueden extirparse de la vida; son parte de la vitalidad del mundo, de la condición humana en la tierra.

El producto de la labor genera las cosas menos duraderas y las más necesarias para crear el proceso de la vida; el consumo hace que sobrevivan solamente un instante después de su creación y, en caso de no ser consumidas, decaen o perecen. Luego de su corta permanencia en el mundo, vuelven al proceso natural que las produjo; el hombre les dio un aspecto y una porción de mundanidad, que es, sin embargo, la más efímera, por ser las menos mundanas y las más naturales de todas las cosas generadas por él. Aun cuando fueron cosas creadas por el hombre en la tierra, no se separan de su ciclo consonante con la naturaleza. Este ciclo de inmortal repetición abarca la vida misma en donde consumo,

[13] CH, p. 102.

[14] *Ibidem*, p. 98.

[15] No puede ignorarse la similitud de este punto con las primeras denuncias feministas en torno de la "invisibilidad" del trabajo doméstico, que se define como tema con la aparición de las mujeres en público o de la "publicidad de lo privado."

[16] *Ibidem*, p. 112.

durabilidad y desgaste se unen y vuelven en un perpetuo comienzo; la materia retorna al enorme ciclo de la naturaleza en una incesante e inmutable aliteración.

En la labor, el ser humano no se distingue de ningún organismo vivo. Al igual que los animales, en la labor prepara las condiciones para su reproducción en la vida. Así, de la misma forma que un castor construye su madriguera, prepara el nido para las crías y hace una presa, con la labor el ser humano "limpia el mundo" para habitarlo. Existe aquí una imposibilidad para señalar proyectos o prácticas comunes que permitan hablar de sujetos colectivos.

El espacio privado y el animal laborans

La labor consume tiempo a los ciudadanos, que podría ser dedicado a la *polis*, por ello, es hasta cierto punto despreciada. A pesar del carácter sombrío de la labor, gracias a ella se construye el terreno para entrar al espacio de la libertad. De allí que el mantenimiento de la vida y la solución de la necesidad en general haya sido designada a otros. Por esta razón, en la antigüedad la servidumbre se consideraba como un elemento intrínseco a las condiciones de la vida humana. La necesidad de excluir a la labor de las preocupaciones cotidianas, es decir, de eliminar lo imprescindible y lo metabólico, constituía factores fundamentales para ir al mundo, al encuentro con los demás para plantear temas concernientes a la comunidad.

Así, debido a la rutina, el dolor y la fatiga, intrínsecos a la realización del trabajo doméstico y a la reproducción de la vida, será menester mantenerlo oculto a los demás, encerrado en la oscuridad del espacio privado, para que allí mismo, en las sombras, sea devorado por el mismo proceso de la vida. De acuerdo con lo anterior, la responsabilidad del dominio de la necesidad debe recaer en quienes tienen por finalidad de vida la dedicación al trabajo doméstico —esclavos, servidumbre y numerosas mujeres—, los cuales están insertos en la lógica de lo privado, imposibilitados para aparecer en la plaza pública. Si lo hicieran, señala Arendt, no sabrían cómo comportarse frente a los demás a causa de su permanente confinamiento en lo doméstico, que los determina y les dificulta el trato público. Su desconocimiento de la realidad se sostiene en que en verdad "no conocen otra cosa" y prefieren la seguridad del ámbito doméstico a la incertidumbre de la libertad.[17]

La ausencia de realidad en el mundo doméstico se entiende en Arendt como la falta de acceso a una forma de vida —pública— basada

[17] *Ibidem*, p. 40.

en la igualdad de los individuos como ciudadanos. En oposición, el hogar se rige por la más absoluta desigualdad, sustentada en una inflexible organización jerárquica de los miembros de una familia. Lo doméstico se entiende como el lugar donde el *paterfamilias* gobierna con poderes despóticos e indisputados.[18] Aquí, el basamento es la familia patriarcal, en cuyo seno rige el hombre, único miembro de la familia con acceso a lo público.[19]

Para ejercer su dominio en el ámbito privado, el jefe de familia manda en lugar de persuadir: la palabra no ocupa un lugar privilegiado a diferencia de lo que ocurre en el espacio público. La violencia —que es muda— sustituye, por tanto, al diálogo y es inherente a la esfera privada.

El dominio de la necesidad provoca que el uso de la fuerza se torne imprescindible; es tal su dificultad, señala Arendt, que es menester recurrir al uso de métodos violentos —en oposición a lo ocurrido en el espacio público—, donde la violencia no tiene cabida y lo que rige es el poder concertado desde abajo, cuyo referente es la capacidad del mejor argumento. Allí la fuerza queda excluida del todo, se vuelve innecesaria ante el predominio de la palabra:

> Un elemento de violencia está inevitablemente ínsito en todas las actividades del hacer, fabricar y producir, es decir, en todas las actividades por las que los hombres se enfrentan de manera directa con la naturaleza, para distinguirlas de actividades como la acción y la palabra, que en su origen están dirigidas a los seres humanos. La obra construida por el artífice humano siempre implica que se haya hecho cierta violencia a la naturaleza.[20]

Pero espacio doméstico y espacio público se articulan de manera más fuerte: "debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros".[21] El anhelo del encuentro con la libertad en la plaza pública justifica plenamente que en el hogar se ejerza la violencia entre algunos de sus miembros; en tal caso, "la violencia será el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo".[22] La importancia revestida por el dominio de la necesidad en el ámbito familiar acepta el sometimiento y la violencia frente al alto fin de lograr la libertad en la *polis*.

---

[18] *Idem,* p. 40.

[19] Dentro de este papel dual, el hombre en el espacio privado es el responsable de mantener la desigualdad entre sus miembros, mientras que, cuando aparece en la plaza pública, se "iguala" como ciudadano con otros *paterfamilias. Vid.* Jean Arato y Andrew Cohen, "Civil Society and Political Theory", en *The Normative Critique: Hannah Arendt,* p. 181.

[20] H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península, p. 122.

[21] CH, p. 44.

[22] *Ibidem,* p. 45.

En el análisis de Arendt acerca de los elementos que forman parte de la condición humana, la familia clásica será entendida como eje de las actividades realizadas en la *vita activa*. Este modelo de familia se traza a partir de una adopción de la idea helénica, sin cuestionamiento ni adaptación histórica alguna.[23] Tal situación se explica por la utilidad que revisten las categorías de la tradición griega dentro del argumento. El desinterés de la autora en este punto, a la larga, resulta "anacrónico e insensible a los propios intereses históricos de Arendt".[24] Esto parece quedar claro cuando afirma:

> Resulta evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propio de la mujer, la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.[25]

El encierro en la resolución de las necesidades lleva a la pérdida de una porción de mundo: este es el lugar asignado a las mujeres, ocultos residentes familiares, que destinan su vida a la labor, mientras que al jefe de familia —el hombre— corresponde el espacio del brillo público, donde efectúa grandes obras en el espacio compartido con los ciudadanos liberados de la ominosa necesidad y de la labor, dedicados, por tanto, a actividades "dignas de verse, oírse y recordarse".[26]

Lo anterior conduce a asignar a la mujer el papel de laborante, quien se encarga de resolver necesidades vitales y de reproducción, funciones ambas que obligan al confinamiento doméstico. Ello tal vez no revela cierta "forma de pensar masculina",[27] tal como se ha dicho de la auto-

[23] Aun cuando el libro de Elzbieta Ettinger parece orientarse más hacia la superficialidad, debemos destacar el definido carácter de Arendt y sus ideas acerca de las mujeres, a partir del intercambio epistolar de la autora con Heidegger. *Vid. Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Londres, Yale University Press, 2005, en particular pp. 66-67.

[24] Al respecto, es ilustrativo el planteamiento de Seyla Benhabib, *La paria y su sombra...*, p. 23.

[25] CH, p. 43.

[26] *Ibidem*, p. 101.

[27] *Vid.* las referencias bibliográficas sobre este aspecto cit. por Arato y Cohen: Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman,* y el interesante planteamiento de Joan Landes, *Woman and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, sobre los cambios en el discurso y poder de las mujeres a partir de la desaparición de los salones y su consecuente reclusión en el ámbito privado. Por su parte, Arato y Cohen cuestionan el valor atribuido por Arendt a la virtud cívica como aspecto esencialmente público y recuerdan el papel de las mujeres (madres, esposas y matronas) dentro de la tradición republicana como custodias de la virtud, honor, gloria y patriotismo de los soldados-ciudadanos, *op. cit.*, p. 648.

ra,[28] aun cuando, más allá de contextualizaciones históricas y de género, puede ser claro casi para todo el mundo que para acceder a la actividad pública se requiere haber dominado la parte de la vida inherente a la necesidad.[29] En el caso específico de la mujer, resulta a todas luces obvio que, para contar con el tiempo adecuado y aparecer en público, será preciso el apoyo suficiente en lo relativo a la resolución de los aspectos domésticos y, aunado a ello, tendría que considerarse el "retiro" a lo privado como consecuencia de la reproducción y la crianza. Aun cuando los tiempos para esto se han reducido, el refugio temporal en el hogar y el alejamiento del mundo público continúa siendo un hecho. En efecto, para ir al encuentro con los otros, deberán suprimirse ciertas preocupaciones intrínsecas a lo cotidiano. Ello da la pauta para confirmar lo que Arendt señala respecto a que los frentes políticos han sido de hombres,[30] pues las mujeres han permanecido circunscritas al hogar.

Más que la "falta de sensibilidad" de Arendt, su visión está definida por su idea de la separación entre ámbitos público y privado, y por la línea trazada de la familia como reproductora y producto de la comunidad natural de dominio a la necesidad.[31] En épocas tempranas, señalaba:

> la situación promedio de las mujeres profesionales es muy complicada, no solamente porque a pesar de su igualdad legal, deben aceptar menor salario, sino porque también deben continuar haciendo sus funciones sociales y biológicas, que son incompatibles con su nueva posición. Además de su profesión, deben encargarse de su hogar e hijos. Así, la posibilidad de que la mujer viva con libertad su propia vida parece implicar su propia esclavitud dentro de su casa o la disolución de la familia.[32]

---

[28] La *condición humana* generó múltiples obras de feministas, quienes veían en la siempre polémica Arendt atisbos de masculinidad o, paradójicamente, de elementos feministas en su obra. Para ejemplo, *vid.* Mary G. Dietz, "Hannah Arendt and Feminist Politics", en Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman, *Hannah Arendt Critical Essays*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 231-255.

[29] Ciertamente, parece resultar polémica, como señalan Arato y Cohen la tajante división arendtiana entre lo público y lo privado. Esto la lleva, entre otras cosas, a considerar que sólo en el ámbito doméstico existen intereses y necesidades y a excluirlos del espacio público, que será terreno único para la virtud cívica. J. L. Arato y A. Cohen, *op. cit.*, pp. 648-649.

[30] Cit. por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt for Love of the World,* Valencia, Alfons el Magnanim, 1993, p. 140.

[31] Siguiendo a Jean Elshtain (*supra*), pareciera que la distinción aristotélica entre niños, mujeres, esclavos y ciudadanos adoptada por Arendt conduce a que "la categoría mujer resulte inferior que la categoría hombre", debido a que, para Aristóteles (en *La Política*) por su publicidad los hombres poseen por sí mismos los atributos necesarios para la ciudadanía. *Op. cit.*, p. 46.

[32] Hannah Arendt, "On the Emancipation of Women", en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt, Brace&Co., 1994, p. 67.

Aunque la autora no parece estar muy lejana a situaciones promedio reales, en efecto, la idea de familia que se impone es la referente a la época clásica, la concebida como encargada del ámbito prepolítico y sostén, por tanto, de la posibilidad de arribo al mundo público-político.

La situación de los esclavos y las mujeres es similar: "Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era 'laboriosa' (dedicada a las funciones corporales)".[33] Estos *oiketai* o *familiares,*[34] quienes de manera correcta son nombrados como residentes, laboraban por pura subsistencia y no eran considerados productivos; su importancia radicaba en que favorecían la libertad de sus dueños. Ello se explica porque la función principal de los antiguos sirvientes "era más llevar la carga del consumo del hogar que producir para la sociedad en general".[35] La labor de los esclavos representaba un papel de enorme importancia en la sociedad antigua y respondía al "precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y la necesidad".[36] Para Arendt, la existencia de "los grandes de la tierra" y la institución de la vida implican que algunos sufran.

El esclavo es expulsado del mundo y comparte con el laborante el encierro en lo privado, en su propio cuerpo. Además, los esclavos dejaban de ser humanos,[37] ya que no tenían un lugar privado propio. No sólo carecían de libertad de movimiento; tampoco eran admitidos en el espacio público, aun cuando la casa del dueño para ellos se equiparaba como la *res publica* para los ciudadanos. Los residentes revelaban una incapacidad para la acción y el discurso, y por tanto para la distinción. Su falta de visibilidad y libertad no era el rasgo más grave: por ser "oscuros pasaban sin dejar huella por la existencia".[38]

b. Trabajo

En parte, la intención de *La condición humana* se dirige a elaborar una crítica a la noción de Marx del hombre como "animal que trabaja",[39] en especial, hacia el concepto de trabajo como "metabolismo del hombre

[33] CH, p. 78.
[34] *Ibidem,* p. 102.
[35] *Ibidem,* p. 128.
[36] *Idem.*
[37] *Ibidem,* p. 71.
[38] *Ibidem,* p. 64.
[39] *Vid.* E. Young-Bruehl, *op. cit.*, pp. 356-358.

con la naturaleza". Esto la condujo a centrarse en la teoría del trabajo como labor, es decir, diferenciado filosóficamente de la realización de una actividad (*work*), la distinción entre *homo faber* y *animal laborans*, "entre el hombre como artesano y artista (en el sentido griego) y el hombre sometido a la maldición de ganarse el pan con el sudor de su frente".[40]

En el esquema arendtiano, era relevante llegar a un esclarecimiento conceptual en la medida en que, según sus propios términos, la ausencia de una distinción entre lo que se hace como creación y lo que es mera reproducción de la naturaleza llevó a Marx a una exaltación del trabajo. Para Arendt, resultaba fundamental realizar un análisis profundo de la ruptura marxista con toda la tradición occidental, en lo referente a su concepción del trabajo como actividad creadora, que, a juicio de la filósofa, había establecido la separación del ser humano con el reino animal.

Arendt considera que en la idea de Marx sobre el hombre como animal que trabaja se mezclaban la labor y el trabajo. Así, por ejemplo, Marx se refiere al trabajo como

> la actividad vital, la vida productiva misma, que aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico y la actividad, libre y consciente, es el carácter genérico del hombre, sólo por ello es su actividad libre.[41]

Mientras que Arendt atribuye la idea de necesidad sólo a la labor, Marx adjudica también al trabajo; al que además considera como medio para el encuentro con la libertad, a diferencia de la filósofa de Königsberg, para quien éste sólo es posible en la acción y exclusivo de los hombres. En un espacio intermedio entre lo público y lo estrictamente privado o doméstico, tiene lugar una de las actividades "más humanas" de la condición humana: el trabajo. A partir de esta actividad la humanidad producen un mundo artificial de cosas correspondiente con exigencias no naturales de los hombres; es decir, contrario a la labor, no se remite a la solución de necesidades metabólicas, aun cuando sí se trata de elementos que apoyan la fluidez de la vida misma. Al trabajo le corresponde la creación de objetos útiles que facilitan la permanencia en el mundo, vuelven más agradable la existencia, aminoran el dolor implícito a la vida y otorgan el carácter "duradero" al mundo.

Aunque en Arendt el trabajo se encuentra valorado por debajo de

[40] *Ibidem*, p. 356.

[41] Karl Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en Umberto Cerroni [comp.], *El pensamiento de Marx*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1980, pp. 73-76.

la acción, tiene en sí mismo el "honor" de contribuir a la "memoria del mundo" al crear objetos mediante la fabricación, a diferencia del trabajo doméstico que sólo será notado cuando no se realice.

Conclusiones

Es posible que la división de ámbitos establecida por Arendt y su posterior "desbalance" interpretativo genere confusión. Podría resultar poco afortunado reducir la división entre lo público político —entendido como "luz", "brillo", "realización plena de la condición humana"— y su oposición en lo privado —referido como "sombras", "oscuridad", "lo que no debe ser visto por los demás"—.

En efecto, la dicotomía público-privado es así; sin embargo, a nuestra autora debemos una de las más brillantes interpretaciones sobre lo público, como categoría útil para renovar la concepción de la política. También hay que reconocer la interdependencia entre lo público y lo privado, pues uno no podría existir sin el otro. La diferencia estribaría en el sentido de "actualizar" el ámbito privado y considerarlo mas allá de lo estrictamente doméstico-reproductivo. En su lugar, en las sociedades contemporáneas, podríamos incluir un amplio rango de fenómenos institucionales que abarcaran entre otras cosas, el aspecto religioso, el cultural, etcétera, lo cual nos permitiría una dimensión más proporcionada entre lo público y lo privado.

Al respecto, Benhabib propone retomar la distinción de Arendt entre lo privado y lo íntimo, entendido este último no como "ausencia de mundo", sino como el espacio que nutre y protege —es decir, la autonomía y la libertad individual—, elemento importante para aportar a las discusiones contemporáneas sobre género. La idea de lo íntimo ha de ser entendida no como confinamiento o aislamiento respecto de los demás —de acuerdo con los parámetros de la sociedad moderna burguesa—, sino como ese "hogar mental" que permite "un lugar privado propio"; un lugar que proporcione al ser un centro y protección frente al mundo un lugar donde las capacidades, los sueños y los recuerdos pueden ayudar a florecer nuestras necesidades de *ego* y nos proporcione ese sentimiento profundo de individualidad bien entendida;[42] esa autonomía que nos prepara para entrar al espacio público en mejores condiciones, sin importar el género al cual se pertenezca. Todo esto constituye lo que la teoría feminista contemporánea puede cultivar, fortalecer y recuperar de Arendt.

[42] Este asunto puede tener un cruce con nuevas interpretaciones, como el tema del cuerpo. Para tal efecto, *vid.* Londa Schiebinger, *Feminism and the Body*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

II. *DOSSIER*

CUANDO LAS IDEAS ALCANZAN EFECTIVIDAD HISTÓRICA

Max Weber y la religión

Gustavo Ortiz*

En la literatura especializada y en lo que atañe a la problemática de la relación entre la religión y la sociedad, Max Weber es un clásico. Esa sola referencia justificaría elegirlo para enmarcar el tratamiento del problema. Pero si hubiera que identificar razones específicas, destacaría las siguientes, encaminadas todas a mostrar la impresionante fuerza orientadora de las acciones humanas y sociales que Weber adjudica a la religión.

En primer lugar, Weber considera lo religioso, por lo menos hasta la modernidad, como uno de los núcleos de la cultura y a ella misma como el factor decisivo en la orientación de las acciones humanas, finalmente, generadoras de lo que llamamos sociedad.[1] En segundo lugar, lo religioso, específicamente el calvinismo, habría jugado un papel fundamental en el surgimiento de la sociedad moderna capitalista.[2] En tercer lugar, lo

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

[1] Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 70. Los valores subjetivos cumplen una función trascendental en la constitución de las ciencias de la cultura. Somos seres creadores de sentido y de valores; ellos no poseen una validez ontológica independiente (Rickert), sino que son irremediablemente subjetivos, a lo sumo, basados en el consenso de una o más generaciones de investigadores.

[2] La relación entre fe religiosa y conducta económica no es una intuición originariamente weberiana. Había sido señalada ya por Montesquieu y Sombart, y era un

religioso, en la perspectiva weberiana, es una de las instancias dadoras de sentido, identidad y pertenencia en la vida de los hombres, que sufre un vaciamiento —pareciera que inevitable— durante el proceso de secularización, agudizado hasta el límite de lo insoportable en la modernidad; en la modernidad tardía —o postmodernidad, esta vez más allá de Weber y según quienes parecieran inspirarse en esta forma de mirar las cosas—, dispararía y alimentaría expresiones distintas del nihilismo.[3] Por último, en cuarto lugar, me interesa preguntar si el planteo weberiano suministra elementos necesarios y suficientes para el tratamiento del problema acerca de la relación entre religión y modernidad en América Latina. Se trata de una cuestión relevante en las ciencias sociales[4] y al que estoy abocado en el marco de una investigación sobre racionalidad, identidad y modernidad en América Latina. A continuación, ampliaré los aspectos enunciados.

Weber y la religión

Desde una perspectiva que caracteriza como sociológica —interpretable, en el marco de la disputa, por el método que sacude a las ciencias socio-históricas en la tradición alemana de la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX—, Weber intenta comprender, para explicar, el papel de la religión en la historia de la humanidad. En un claro gesto kantiano, la postula como la primera condición de posibilidad o de inte-

lugar común en la literatura, como el mismo Weber lo subraya; *vid.* M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 40; *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, t. I, pp. 26 y ss.

[3] La relación entre Nietzsche y Weber se puede constatar en citas puntuales y también en posiciones de fondo compartidas; *vid.* Mariana Farinetti, "Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida humana", en Francisco Naishtat [comp.], *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 121. La primacía del valor en el conocimiento de lo que se tiene por realidad, el perspectivismo que se deriva de ella y que desemboca en el nihilismo nietzscheano y en la secularización weberiana, son vistos como expresiones críticas al universalismo y a la objetividad modernos, y como preludios de actitudes postmodernas. Por último, no necesariamente el nihilismo y la secularización provocan la desaparición del fenómeno religioso, sin más. En la modernidad tardía o postmodernidad, la religiosidad asume formas diferentes, pero se mantiene; *vid.* José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Bilbao, Sal Terrae, 1988.

[4] Algunos indicios bibliográficos de la preocupación por el tema son Jorge Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, México, Océano, 2004; José J. Brünner, *Cartografía de la modernidad*, Santiago de Chile, Domen, 1994; Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993; José Luis de Imaz, *Sobre la identidad cultural iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamérica, 1986.

ligibilidad de las imágenes que los hombres se dan para conocer la realidad y orientar sus acciones. Dentro de la misma tradición, no oculta tampoco que el sociólogo construye su objeto de conocimiento a partir de valoraciones; éstas, dirá Weber con un marcado tinte nietzscheano, son irremediablemente subjetivas. De todas maneras, la sociología, valiéndose de este acceso "valorativo" (*Wertbeziehung*) procede respetando la especificidad e individualidad de los fenómenos históricos, pero no emprende fugas idealistas ni se permite juicios encubiertos de valor; más bien, se aferra, con rigor empírico y salvaguardas metodológicas, a lo que la realidad —valorativamente constituida— es o, a lo sumo, a lo que los actores sociales quisieran que fuera.[5]

Así pues, ateniéndose a los hechos, Weber supone que lo religioso puede comprenderse y explicarse, genéticamente, como el primer intento racional por dar cuenta de las asimetrías evidentes en la distribución de bienes entre los hombres. Tales bienes son inicialmente la salud, el alimento y todo lo que el hombre necesita para vivir, marcados por una escasez insuperable; pero, más radicalmente, son la libertad, la fraternidad y, en definitiva, la vida, amenazadas por las contingencias de la existencia humana, en especial, por la muerte.[6]

En realidad, después de revisar el pasado, Weber encuentra que el mito ha sido el primer amago de respuesta a indigencias inerradicables de los hombres. Pero el mito arrojaba una imagen confusa de lo real, mezclando indebidamente niveles ontológicos: el mundo de los dioses, el de la naturaleza y el de los hombres. La aparición de la religión tendería a la sustitución progresiva de esta representación primera y enmarañada de la realidad.[7]

En efecto, con el surgimiento de las religiones, especialmente las monoteístas y soteriológicas como la judeo-cristiana, comienza el proceso de *desencantamiento*, el cual conlleva una distinción de niveles, y un ajuste y reajuste progresivos de las percepciones de la realidad, proyectadas en imágenes con un creciente alcance cognitivo y normativo. En otras palabras, las imágenes religiosas, por un lado, presumen conocimiento al imputar existencia a determinadas entidades, que pasan a constituir la realidad; por el otro, en función de ese conocimiento acerca de la naturaleza de la realidad, deducen normas de comportamiento para los sujetos. El proceso de desencantamiento se configura, pues, gracias a una sustitución de las imágenes y representaciones míticas por símbolos y conceptos cada vez más rigurosamente definidos; ello se logra por

[5] M. Weber, "La objetividad cognoscitiva...", pp. 99-100.

[6] M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 556.

[7] M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 331.

medio de una articulación entre la imagen religiosa y la imagen metafísica, tal como sucede durante el periodo medieval, lo cual conduce consecuentemente a una conceptualización creciente de la realidad.[8]

En este sentido, Weber piensa que el carácter cognitivo de la ciencia empírica moderna estaba ya presente en las imágenes religiosas y metafísicas medievales, aunque ello supone una secuencia conformada por registros diferenciados y por rupturas entre los niveles, a saber, el religioso, el metafísico y el científico. La diferencia residiría en lo que cada una de estas representaciones dicen acerca de la realidad y, sobre todo, en el cómo lo dicen, en la forma de validar sus presuntos conocimientos; es decir, en la racionalidad con la que operan. Todo ello, a su vez, se configura como un proceso creciente de racionalización o, en otras palabras, va reforzando la convicción según la cual lo existente es cognoscible y dominable, racional o conceptualmente. La reconstrucción del proceso de racionalización moderna, que Weber realiza, está enraizado, pues, en el proceso de "desencantamiento" que se descubre en las imágenes religiosas y que actúa como su condición interna de posibilidad.

Ahora bien, se trata de una representación conceptual, o racionalización, que implica niveles cada vez más crecientes de formalización. La formalización es un fenómeno directamente vinculado a la conceptualización, pero que a partir de la modernidad conoce una peculiar inflexión, que lo instala en ámbito del conocimiento práctico. Este giro se relaciona con el proceso de pérdida de fundamentación, propio de la modernidad; la conduce, en el ámbito del conocimiento práctico, al pluralismo valorativo. Lo que se demanda, dado este último, no son tanto los contenidos, cuanto las formas de validarlos. Precisamente, el formalismo se corresponde con los procedimientos para hacer válidas las distintas orientaciones prácticas o, en otras palabras, las diferentes valoraciones, propias de la modernidad. El formalismo de la modernidad, a su vez, viene acoplado al esquema de la racionalidad teleológica en su concreción instrumental y estratégica, propio de la ciencia moderna, lo cual agudiza la secularización. En efecto, los valores son formalizados, vaciados de sus contenidos y transferidos a operaciones de cálculo, en las que el criterio exclusivo es el del rendimiento.[9] Ahora bien, la nueva oleada de secularización que marca la emergencia de la modernidad comienza a desplegarse en dos frentes: *a)* como racionalización cultural; *b)* como racionalización social. A continuación, me referiré a ambas.

[8] M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 247.

[9] Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 100 y ss.

La secularización como racionalización cultural

La racionalización cultural se identifica por la aparición de una nueva imagen de la realidad, con una dimensión cognitiva suministrada por la ciencia empírica; una dimensión normativa, provista por la racionalidad teleológica; y una nueva dimensión expresiva, dada por el arte. Comentaré cada uno de estos aspectos específicamente en su relación con la religión. Empezaré por la dimensión cognitiva de la imagen moderna de la realidad, moldeada básicamente por la ciencia empírica, a la cual dedicaré un poco más de atención que a las dos restantes. Y ello porque en buena medida, la ciencia empírica moderna parece ser el ámbito paradigmático en el que reaparece el esquema de la racionalidad teleológica o instrumental, de antigua cepa aristotélica, con una inicial derivación tecnológica y una aplicación posterior en las esferas de la economía, el arte, la organización de la sociedad y el Estado. Además, en la confrontación que la religión tiene con la ciencia empírica, se percibe con mayor intensidad el impacto secularizador; veamos estos aspectos.

La racionalización cultural, en su dimensión cognitiva, recoge un largo proceso que comenzó de una manera manifiesta, en occidente, con Sócrates y su descubrimiento de la importancia del concepto y de las posibilidades que ofrece para representar todo lo existente; para construir explicaciones, predicciones y argumentaciones; y para reafirmar una actitud expandida y manifiesta en una modernidad imbuida por el espíritu de la ilustración, el cual conduce a pensar y a vivir como si no existieran "en nuestras vidas poderes ocultos e imprevisibles, sino, por el contrario, que todo puede ser dominado por el cálculo y la predicción".[10]

El desarrollo de la ciencia empírica implica quiebres profundos con las creencias y la práctica religiosa, sobre todo cuando colisiona con una religión que reivindica para sí el poder de dictaminar el funcionamiento y la estructura del universo, como en el caso Galileo. Así pues, cada vez que la ciencia empírica —utilizando sus propios métodos— contradice la religión y, sobre todo, cuando produce conocimientos con una notable capacidad explicativa y predictiva —reafirmando su autonomía y mostrando que puede hacer su tarea sin recurrir a ninguna instancia religiosa—, provoca una caída en la credibilidad y en las pretensiones cognoscitivas de este tipo de religión. Weber lo dice en los siguientes términos: "El destino de nuestra época se halla caracterizado por la racionalización e intelectualización, y sobre todo, por el desencantamiento del mundo. Precisamente los valores esenciales y más sublimes se han retirado de la

[10] M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 221.

vida pública para refugiarse en el reino trascendente de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones humanas directas y personales".[11] La consideración empírica del mundo y también la matemáticamente orientada generan por principio el rechazo de toda consideración que se pregunte por el sentido del acontecer intramundano. Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente a la religión del reino de lo racional hacia el de lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia a los ojos de cientificistas convencidos.

Las ciencias modernas, es decir, la astronomía y la física matemática, ya no se interrogan al modo de la religión y de la filosofía clásica acerca de *qué es* la realidad y cuál es su finalidad, sino *cómo funciona* el mundo, representado mecánicamente. Y lo hacen valiéndose de fórmulas matemáticas, que no dan lugar a preguntas por el sentido y el significado; cuestionamientos propios de la religión y de las filosofías anteriores, con las cuales las ciencias modernas tienen en común la representabilidad conceptual del mundo, aunque las entidades con las que la ciencia empírica trabaja ya no sean puras construcciones conceptuales, sino que hablen acerca de la realidad de un modo empíricamente controlable. Así pues, las imágenes religiosa y metafísica sufren una fuerte devaluación cognitiva y, en consecuencia, normativa.

Habría que recordar que Weber asigna a esta descripción un alcance sociológico; ello significa que se refiere a una práctica y a una teoría de la religión y de la ciencia, históricamente situadas y empíricamente constatables. Se trataría, por un lado, de una religión que en su función magisterial va más allá de su competencia y no se ha percatado, o no acepta, la autonomía de la ciencia. Por otro lado, cuando Weber habla de *racionalidad*, ciertamente se está refiriendo a la racionalidad teleológica con la que trabaja la ciencia empírica moderna, y para la cual todo lo que no se ajusta a ese modelo cae en el ámbito de la irracionalidad, por cierto, una restricción que Weber considera nefasta en sus consecuencias. De todas maneras, no dice que las creencias religiosas y las teorías científicas, en *principio*, sean por *naturaleza* incompatibles. Si así lo hiciera, formularía un juicio de valor y abandonaría el ámbito de la sociología, la que ciertamente no puede prescindir de los valores en la constitución de su objeto, pero puede describirlos, comprenderlos y hasta explicarlos, sin que su elección genere un acto eminentemente personal.[12] Además, con-

[11] M. Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta, 1985, p. 113.

[12] Sólo mediante la adhesión a una causa el hombre se constituye en *persona*. La vida, como un todo, implica una cadena de decisiones últimas, en virtud de las cuales el alma "escoge su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser", M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 218.

vendría señalar el reconocimiento que Weber hace de la religión y de la filosofía, que *conceptualizaron* sus conocimientos —se refiere a la teología y a la filosofía medievales— y, en este sentido, se muestran predecesoras del modo científico de conocer el mundo.

El sacudón cognitivo se da, pues, cuando se instala la convicción de que sea cual fuere la realidad percibida por los sentidos, no nos lo dicen ni la religión ni la metafísica, sino la ciencia empírica, revalorizada por el modo de legitimar sus conocimientos. Ahora bien, el conocimiento acerca de la naturaleza, es decir, de su modo de funcionamiento, que conlleva la ciencia empírica moderna implica también la posibilidad de su dominio por medio de aplicaciones tecnológicas. Y este modelo de dominación finalmente se traslada desde el nivel técnico al práctico vital; entonces, lo útil reemplaza a lo bueno y el esquema formal de la racionalidad instrumental se transfiere al ámbito de la acción humana, provocando el sacudón normativo que se produce cuando el deber ser se queda sin sostenes religiosos y metafísicos.

La racionalización cultural ha incidido en las relaciones de la religión con el arte. Los valores religiosos dejan de regular y de inspirar la creación artística de la modernidad. Ésta se vuelve autónoma, con base en parámetros y estándares propios, en función de los cuales explora y construye representaciones simbólicas de la realidad, no sólo de la naturaleza externa, sino, incluso, de la naturaleza interna de una subjetividad emancipada. Weber trata también del conflicto, inevitable, generado cada vez que los valores estéticos, presumiendo universalidad, reivindican para sí mismos el protagonismo en la construcción de la imagen cultural de la realidad y marginan a la religión, confinándola a un mundo puramente interior y privado.[13]

La secularización como racionalización social

En el orden social, la racionalización implica modernización y se configura como una progresiva distinción y complementación entre dos subsistemas de la modernidad, como son la economía capitalista y el Estado. En la economía, la distinción entre ambas esferas se traduce en el funcionamiento de una legalidad propia, que gobierna el desarrollo de un sistema económico despolitizado e internamente regulado según las leyes del mercado. El Estado aparece sólo como garante del libre juego del mercado, interna y formalmente regulado. A su vez, el Estado puede desempeñar tal función, porque cuenta con una organización administra-

[13] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, t. I, p. 219.

tiva racional y un aparato jurídico extraordinariamente aceitado. Dice Weber que "sólo occidente ha puesto a disposición de la vida económica un derecho y una administración dotada de esta perfección formal técnico-jurídica".[14] Pero, si el desarrollo de la economía moderna necesita de una administración permanente, rigurosa y calculable, ella es, por su parte, un elemento estabilizador de los ordenamientos burocráticos.

La burocracia no sólo regula la producción económica; en la modernidad, está infiltrando el ámbito social en su totalidad —la Iglesia, los partidos, la universidad, etcétera—. La extensión y el dominio de la vida burocratizada se originan en las ventajas ofrecidas por su naturaleza técnico-formal, que le da las características de un mecanismo fuertemente ensamblado, impersonal y eficaz, el cual funciona según criterios objetivos, sin "acepción de personas", sin odio y sin pasión, sin amor ni entusiasmo.[15] La eficacia que desarrolla la burocracia moderna se hace posible por la impersonalidad y la especialización del funcionario, por la rígida separación entre su vida privada y el ejercicio de su responsabilidad, y, finalmente, por la metodización de su vida, que provoca la racionalización del sistema de la personalidad.

Así pues, Weber muestra cómo el proceso de racionalización social se conforma como una trama burocrática que ordena todos los rincones de la vida, haciéndolos previsibles en su funcionamiento y extraordinariamente eficaces en el logro de sus objetivos, pero, al mismo tiempo, asfixiando y matando la libertad y el sentido.

La razón moderna, entonces, sin fundamento, pierde su unidad y se fragmenta en esferas autónomas, con legalidades propias: la de la ciencia, la economía, la estética, la política y la erótica. Según se infiere, se trata de una racionalidad formal, técnica y calculística, que se orienta a un dominio pragmático de la vida natural y social, y que lleva a un progreso que resulta impotente para responder a la pregunta por su propio sentido, y en el fondo, por el sentido de la existencia; esta es la tesis central de "La ciencia como vocación".[16]

La pérdida del sentido y de la libertad, provocada por la racionalidad moderna, ha sido antecedida por la crisis de lo religioso; me detendré en un aspecto de esta crisis: cuando la ética calvinista se conecta con el *ethos* del capitalismo, y da lugar a uno de los más célebres análisis de Weber.

---

[14] M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 20.

[15] M. Weber, *Economía y sociedad*, t. 2, p. 732.

[16] M. Weber, "La ciencia como vocación", en *Ensayos de sociología contemporánea;* especialmente, en la p. 97: "En lo más íntimo, nadie puede dudar de que la ciencia actual es irreligiosa, aun cuando no lo reconozca".

La ética calvinista y el espíritu del capitalismo

La dimensión normativa de la imagen científica del mundo, que viene con la modernidad, se vincula inicialmente con el *ethos* religioso cristiano, escindido a partir de la reforma en católico y protestante. Las iglesias de la reforma protestante se sacuden del pasado dogmático y metafísico; una de ellas, nucleada en el calvinismo, protagoniza otro remezón secularizador. Este gesto del calvinismo parece ser una reacción a la pérdida de vigencia de las imágenes religiosas y metafísicas para orientar las acciones humanas. En efecto, el fenómeno de la secularización, que alcanza a todas las religiones cristianas, en algunos casos de manera más frontal que en otros, básicamente puede ser caracterizado en esos términos. Así pues, el calvinismo buscó garantizar —en una situación de incertidumbre y contingencia— la salvación eterna de sus fieles y terminó transfiriendo sus valores y creencias religiosos al ámbito ético. Sólo mediante determinados comportamientos regulados, alimentados por el *ethos* religioso, el creyente calvinista adquirirá seguridad acerca de su salvación. En esa obra notable, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber estudia, ateniéndose de manera rigurosa a los procedimientos metodológicos que él mismo diera a la sociología; cómo la religión calvinista convierte sus categorías dogmáticas en reglas y normas que orientan prácticamente la acción de los creyentes. Pero en un ejemplo paradigmático del fenómeno expuesto por el mismo Weber acerca del efecto no buscado ni querido de nuestras acciones, esas reglas y normas éticas terminan devoradas por una lógica implacable: la de la racionalidad instrumental. El *ethos* protestante se vehicula a través del modelo de la actividad profesional, ordenada según una estrategia que asegura la consecución de determinados objetivos, maximizando aciertos y minimizando errores, esto es, con el máximo de eficiencia y confiabilidad. Lo que ha ocurrido, sin embargo, es que el objetivo final de la salvación eterna se ha hecho inmanente de súbito y ha sido sustituido por una ética utilitaria que empuja hacia la producción de bienes económicos, según criterios de productividad y rendimiento.

En este contexto, el *ethos* capitalista representa hábitos mentales y morales que orientan un "estilo de vida", vertebrado en torno al "deber profesional". Así las cosas, el *ethos* del capitalismo queda configurado como una organización metódica, sistemática y disciplinada en el cumplimiento de una actividad profesional, como un fin en sí mismo, desde la perspectiva del tiempo, la objetivación de las relaciones interpersonales y el autocontrol ascético de las pasiones. En principio, el *ethos* capitalista no constituye una amenaza a la ética protestante; por el contrario, en la perspectiva de Weber, existe una articulación ("afinidad electiva")

entre ambas.[17] La ética de convicción que inspira al calvinismo crea entre sus fieles un estilo de vida; es decir, es internalizada y configura la personalidad de los creyentes, les da motivos y razones que ordenan la actividad profesional, la cual tiene su traducción pragmática en el modelo capitalista como un modo de producir riquezas sobre la base del cálculo y de las oportunidades que ofrece el mercado, formalmente regulado, de bienes, de capitales y de trabajo.[18] Weber insiste en que la adecuación entre la ética protestante y el capitalismo moderno es contingente, o sea, se ha dado, pero podría no haberse plasmado. De hecho, en muchas ocasiones históricas, es posible localizar un elemento sin el otro; sólo cuando se produce la fusión entre ambos se genera la revolución moderna.[19] Conviene recordar que cuando Weber habla del capitalismo moderno lo distingue del capitalismo tradicionalista y del utilitarista, ambos sin valores éticos. Es este último, consolidado con el progreso económico, el que trastorna la originaria relación entre ética religiosa y espíritu del capitalismo. Y es entonces cuando el *ethos* económico moderno deviene puro pragmatismo: la idea de deber profesional se seculariza y reemplaza sus antiguos fundamentos ideológico-religiosos por mecanismos adaptativos a un sistema, que incluye a aquellos que entran en su juego y margina violentamente, sin miramientos, a quienes no lo hacen: "El puritano quiso ser un hombre profesional, mientras nosotros tenemos que serlo por imperativos adaptativos".[20]

De todas las dimensiones que Weber estudia en la modernidad, la científica, la económica y la política se conforman como sistemas que avanzan de una manera más definida sobre los actores sociales, modelándolos. Producen personalidades moldeadas por un "estilo de vida" ordenado, informado por la idea del deber profesional, disciplinado, sobrio, autocontrolado y con un manejo escrupuloso del tiempo. En ellos se ha dado una "metodización de la vida", que con el tiempo habría de terminar vaciada de los contenidos valorativos que provenían de la ética religiosa. La razón por la cual Weber se interesa tan centralmente por la raíz religiosa del *ethos* capitalista es porque considera que la cosmovisión religiosa constituye una de las fuerzas más significativas para la configuración de un sistema ético y la orientación de la conducta en forma de vida.[21]

En un mundo así racionalizado, pues, Weber piensa que la religión y los valores éticos de ella derivados han entrado en una crisis agonal.

[17] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 107.

[18] *Ibidem*, p. 62.

[19] *Ibidem*, p. 80.

[20] *Ibidem*, p. 258.

[21] M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 236.

Pero, al mismo tiempo, ese mundo moderno brinda la posibilidad de una reflexión seria y honesta. Al respecto, caben diferentes actitudes para el hombre religioso. En primer lugar, la vuelta "a las viejas iglesias", mostrando incapacidad para mirar "cara a cara" a este mundo racionalizado. Weber la considera lícita, aun cuando ella implique el sacrificio del intelecto (*Opfer des Intellektes*).[22] En segundo lugar, sería la actitud de la indiferencia moral, la cual descansa en la falsa suposición de que el proceso de racionalización moderno invita a la actitud del "todo vale". En tercer lugar, la espera de un profeta salvador; posición explicable por la dureza de los tiempos y necesaria en muchos sentidos, pero insuficiente: la vida demanda opciones urgentes y radicales, y no tolera esperas interminables. Por último, queda mirar "cara a cara" al demonio del intelectualismo; no huir de él ni anhelar un regreso a tiempos pasados; ser fiel a uno mismo, empuñar la existencia y elegir. Se tratará de una opción consciente y responsable por valores últimos que guíen la vida, lo que supone una autonomía del individuo para determinar esos valores. Pues sólo así, mediante la adhesión incondicional a una causa que él mismo se propone, el hombre puede constituirse en persona, en medio de un mundo politeísta. Así pues, libertad y autonomía son los valores supremos, imprescindibles para llegar a ser personas. Weber fue coherente consigo mismo y fiel a lo que su mujer dijera de él cuando lo describió como alguien "que adoptó la tarea de soportar sin vacilaciones las paradojas de la existencia, la tarea de vivir sin ilusiones y, al mismo tiempo, de acuerdo con sus propios ideales".[23]

Weber, religión y modernidad en América Latina

Me preguntaba, en la introducción a este texto, acerca de lo pertinente de utilizar a Weber como referencia en la problematización de lo religioso y la modernidad en América Latina; explicitaré los supuestos más importantes con los que, al hacerlo, trabajo.

El primero de todos se refiere a la aceptabilidad que merece la posición weberiana. Al respecto, más allá del reconocimiento que concita en la comunidad de especialistas, donde se lo tiene merecidamente como un clásico, sus escritos sobre el tema cuentan con adhesiones y disensos, parciales o totales, como es de esperar. Pero lo interesante de Weber es su posición metodológica, que lo aleja de todo dogmatismo y convierte sus teorías, donde los valores subjetivos juegan un papel central, en

[22] M. Weber, "La ciencia como vocación", en *Ensayos de sociología contemporánea*, p. 113.

[23] Cit. por Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica...*, p. 113.

construcciones conjeturales necesitadas de validación. Una validez, por otra parte, que suministrará un conocimiento probable acerca de posibles conexiones causales o nexos significativos entre hechos, lo que otorgaría inteligibilidad a los procesos sociales conformados por aquéllos. Así pues, mi suposición inicial es que la metodología y la relación que Weber encuentra entre la ética protestante y el *ethos* del capitalismo son, la primera acertada y la segunda convincente.

Pero habría una segunda suposición, ya que mi ámbito de análisis y de reflexión es América Latina: el que en la región se haya dado también el proceso de modernidad capitalista que en Europa y en Estados Unidos conoció un desarrollo sostenido. Ateniéndome a la conceptualización weberiana, diría que el proceso de modernidad quedó afincado en Europa y Estados Unidos. En otras palabras, la modernidad es un hecho histórico, producido por convergencia, a veces casual, de innumerables factores, y con alcances espacio-temporales limitados.

Algunos piensan, sin embargo, que la reconstrucción weberiana permite apreciar niveles crecientes de racionalización, especialmente en la etapa de la modernidad y, en consecuencia, niveles crecientes de formalización, en el sentido que fue descrito más arriba. Esa racionalidad formalizada, que se relaciona con el cómo se valida cada uno de los subsistemas corporeizados en la modernidad, sería universalizable; por ahora, dejemos planteado el problema y volvamos a la pregunta de la modernidad capitalista en América Latina.

Siempre ciñéndonos a las propuestas metodológicas weberianas, diría que el problema acerca de si se ha dado o no la modernidad capitalista en América Latina debe ser contestado empíricamente, lo cual sale de mis propósitos. De todas maneras, siguiendo a Weber, se puede decir que sociológicamente un hecho se transforma en empírico desde ciertas perspectivas valorativas, que terminan configurándose como marco teórico. Al modo de un juego y valiéndome del carácter universalizable de la racionalidad formal puesta al descubierto por Weber en la modernidad europea, cabría, pues, utilizar su teoría, para saber el resultado que arroja. Sobre todo, para discutir el siguiente problema.

Supongamos, como lo hizo Weber, que las ideas y los ideales de la religión cristiana pueden tener una formidable eficacia social. En el caso que él estudia, se trata de la ética calvinista a la cual considera condición interna o inmanente para la aparición del capitalismo. Para reafirmar que se trata de un vínculo histórico y, en consecuencia, contingente, piensa que entre la ética calvinista y el *ethos* capitalista, se da una afinidad electiva. Cree que esta fusión terminó vaciando la dimensión religiosa, por una parte, debido a la capacidad secularizadora de la racionalidad instrumental, operante en la ciencia, en el modo de producción económica, en

la burocracia y en el arte; por otra parte, debido a que los valores de la ética calvinista estaban cortados según un modelo individual, ordenados en torno de la salvación del sujeto y de la ampliación de su libertad. Así, los valores de la fraternidad y de la solidaridad, la dimensión intersubjetiva y comunitaria, al no conformar medularmente la ética calvinista y al no encontrar contextos adecuados que permitieran procesos firmes de socialización e internalización, quedaron marginados. Finalmente, lo sabemos, Weber evidencia su profunda decepción por la pérdida del sentido y de la libertad que se produjo en la modernidad. De manera objetiva, cree no encontrar salidas a esta presión del sistema, excepto la de una adaptación sumisa. Aunque no reniegue —si así lo hubiera hecho, habría ido en contra de sus más caras convicciones— de la capacidad de invención y de creación que tenemos los hombres.

Si se mantiene la tesis weberiana acerca de que la experiencia y las ideas religiosas, por su misma naturaleza, pueden alimentar los valores culturales que orientan las acciones humanas y sociales, cabe preguntarse, en el caso de América Latina, si una ética religiosa, donde se afirma la fraternidad, la justicia y la solidaridad, pudiera dar lugar a una organización del Estado, de la sociedad y de la economía diferente a aquella que generó un capitalismo voraz e inmisericorde, en el marco de un modelo alternativo de modernidad. Lo que mantengo del planteo weberiano, en este caso concreto, es el carácter formal de la dimensión religiosa, que por su "lógica interna" —es decir, por la capacidad de sus valores y de sus ideas de traducirse en normatividad ética y orientar las acciones sociales— incida en la organización de la sociedad y del Estado, y alcance una función reguladora diferente de la producción económica. Un problema cuya discusión excede, ciertamente, los límites de este trabajo.

PRODUCCIÓN Y USO DEL CONOCIMIENTO

El saber histórico y las ciencias humanas

Julieta Espinosa*

> Se considera como un problema específicamente histórico la comprensión de la manera por la cual un cierto evento sucede a otro, y no se considera como histórico un problema que, sin embargo, también lo es: el comprender cómo es posible que dos eventos puedan ser contemporáneos.
>
> *Foucault*

Los textos que hablan de las formas de pensarse y comportarse de los hombres en el pasado no son únicamente los emitidos bajo las diversas concepciones de la historia. En efecto, puede encontrarse una serie de prácticas de enunciación y de comportamiento que no se insertan en los cuerpos estructurados por los historiadores: la literatura, los reglamentos, el plano de una construcción, un diagnóstico médico, los recetarios, los manuales de ayuno, las afirmaciones hechas en otras ciencias —física, biología, economía, sociología, antropología, por ejemplo— son también elementos que dan cuenta de lo que se ha hecho, pensado y discutido en el pasado. Los modos a partir de los cuales se han entretejido esas expresiones y prácticas pueden ser estudiadas desde el punto de vista del saber histórico.[1]

---

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[1] La propuesta de *saber histórico* que se presenta es la conjunción de diversos planteamientos: de Etienne Balibar (*Lieux et noms de la vérité,* 1995), su problematización

Por *saber histórico* se designa el espacio de prácticas discursivas de las que pueden establecerse, *de acuerdo con un tema elegido*, vínculos particulares para explicar la especificidad de las causas que le dan consistencia. El saber histórico, en este tenor, pretende sencillamente mostrar que la búsqueda de sentidos para la especie humana o las sociedades —el bien común, la armonía universal, los derechos universales—, las explicaciones a partir de conceptos asumidos como absolutos —el Estado, la sociedad, el trabajo, la tolerancia, el progreso— no son punto de partida para un trabajo de diagnóstico, de identificación de elementos participantes. El saber histórico es un espacio que vincula las prácticas de enunciación que hablan del pasado, en un intento de explicar cómo ellas pueden coexistir, afectarse, adoptarse, a partir de un tema específico.

La diferencia entre la historia y el saber histórico no consiste en una cuestión de fuentes; es por el análisis que aplica cada uno.

1) El saber histórico estudia el pasado con base en temas particulares, con lo cual establece las relaciones de apoyo, en sentido amplio, que les dan consistencia. No a los conceptos absolutos ni a las continuidades universales, sino a contenidos específicos en cada situación delimitada, aun cuando se trate del mismo término o de la misma acción.[2]

2) El saber histórico asume —por la multiplicidad de intereses, objetivos y objetos que conforman una práctica— que los modos de pensar y actuar de los hombres no han pertenecido a un mismo orden único; no supone que a cada época ha correspondido pensar distinto sobre un mismo objeto (eso lo deja para los relativismos),[3] sino que, justamente, reconoce que es necesario delimitar en cada caso cómo se efectúa una práctica y cómo se habla de ella, para así detectarla en su singularidad.

3) El saber histórico abarca los modos construidos por los especialistas —historiadores, sociólogos, antropólogos, etc.— y, también, los planteamientos, las prácticas y las ideas que, aun sin formar parte de ellos son,

sobre los conceptos; de J. Pigeaud (*La maladie de l'âme*, 1981), su invitación a estudiar los textos por sí mismos; de J. Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, 1962), la importancia de considerar a los autores llamados "grandes" y, por supuesto, a los otros; de Th. Popkewitz (*Struggling for the Soul*, 1998), la indudable e imprescindible localización de las condiciones anteriores; de Foucault (*L'archéologie du savoir*, 1969; *Che cos'è Lei Professor Foucault*, 1967; *L'ordre du discours*, 1971), el hecho impostergable de someter los textos y las prácticas a formulaciones que no se limiten a las etiquetas aceptadas y, menos, a la lógica de las buenas intenciones.

[2] "La práctica es respuesta a un reto, cierto, pero el mismo reto no lleva siempre a la misma respuesta", Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, París, Editions du Seuil, 1971, p. 403. Las traducciones son mías, excepto donde se indica.

[3] "El relativismo estima que los hombres, a través de los siglos, pensaron cosas diferentes del *mismo* objeto". *Ibidem*, p. 421.

no obstante, pensamientos que afectan lo afirmado y practicado en un momento particular

4) El saber histórico reconoce que el momento de expresarse —sea para afirmar, describir, diagnosticar, convencer— de los hombres, no sólo responde a las ideas, conciencia o convicciones del que emite, sino sobre todo al lugar que ocupa el sujeto cuando enuncia. Así, la posición del que toma la palabra adquiere consistencia no a través de una biografía detallada (sólo a la ingenua creencia en la personalidad y la genialidad podría bastarle); es necesario, en cambio, ubicar el espacio desde el que habla, las relaciones de lo dicho con las ideas del medio, el abanico de intereses que están en juego, los beneficios que se han de obtener, los obstáculos que han de imponerse, los objetivos que se conjugan: en suma, localizar la estrategia misma de la enunciación.[4]

5) El saber histórico posibilita, gracias a la puntualización de las relaciones entre ideas, prácticas, disciplinas, reconocer el espectro en el que participa la historia junto a otros tipos de prácticas discursivas. No es el caldo de cultivo de la historia, ni como ciencia humana, discurso científico o disciplina; él es el juego de relaciones entre discursos y comportamientos; en él se localizan enunciados de todo género discursivo y de cualquier especialidad; él nos permite alejarnos de fragmentaciones —metodológicas y conceptuales— propias de cada disciplina, para reconocer el entrecruzamiento de las ideas y de las prácticas.

Por sí mismo, el saber histórico se despliega en el transcurrir del pensamiento occidental, no para otorgarle un suelo firme y tranquilizador, no como refugio de verdades confirmadas y subjetividades purificadas. El saber histórico apuesta por el riesgo que es explicar a los hombres, sin la presión de las teleologías o de un orden prescrito, sin la seguridad de las doctrinas y las teorías; en fin, sin compartir los juicios que reclaman un lugar preferente para lo racional, lo normal, lo bueno.

En las páginas que siguen se tratará, pues, de la puesta en marcha del saber histórico, tomando como eje la coexistencia de la historia frente a las ciencias humanas. Se trata de identificar cómo es que la delimitación de la historia, como disciplina, no fue un proceso de historiadores batiéndose por establecer las fronteras de su especialidad, sino el producto de intereses específicos para introducir a los hombres en una aspiración común: la posibilidad de avanzar, de desarrollarse, de liberarse —en colectivo— a partir de la atención al individuo.

[4] Sobre la "estrategia", *cfr.* Michel Foucault, "El polvo y la nube", en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* [trad. del francés de J. Jordá], Barcelona, Anagrama, 1982, p. 49.

La historia se define

Los hechos espectaculares que rompen con la cotidianidad —pero también, las prácticas reglamentadas, las costumbres, las creencias, las imágenes, la música, los modos para conducir al cuerpo, la arquitectura, las ideas, los textos en general— son, entre otros,[5] muestras de las formas de pensarse y comportarse de los hombres. La historia los ha explicado por la sucesión con que se presentan en el tiempo,[6] como antecedentes de transformaciones en deterioro[7] o mejoría,[8] por las combinaciones[9] entre comportamientos y principios decretados, por una visión de consecuencias ineluctables,[10] por la inclusión de los actos y las acciones de los hombres en procesos generales sustentados en visiones de una continuidad divina,[11] en ciclos de distintas calidades de hombres[12] o conducidos hacia una dirección definida. Si tales principios y presupuestos se suceden o mezclan en distintas épocas, los fundamentos de la historia, hasta el siglo XIX, asumieron sin cuestionar una cierta forma de abordarlos. En otros términos, si bien el discurso de la historia se vincula con mitologías, fábulas, milagros, filosofías, políticas, conocimientos específicos de las cosas de la naturaleza, no obstante, no se interroga[13] en absoluto por la vía para

[5] Los conocimientos sistematizados, las expresiones populares, las ceremonias, además.

[6] Salustio, Polibio.

[7] Heródoto y su concepción de los ciclos de la naturaleza; Maquiavelo y su concepción de la historia a partir de la naturaleza humana.

[8] "Por que los estudios de los fechos de los omnes se demudan en muchas guisas, fueron sobresto apercebudos los sabios ancianos, et escriuieron los fechos tan bien de los locos cueino de los sabios, et otrossi daquellos que fueron fieles en la ley de Dios et de los que no, et las leyes de los sanctuarios et las de los pueblos, et los derechos de las clerezias et los de los legos; et escriuieron otrossi las gestas de los principes. Tan bien de los que fizieron mal cuerno de los que fizieron bien, por que los que despues uiniessen por los fechos de los buenos punnassen en fazer bien, et por los de los malos que se castigassen de fazer mal, et por esto fue endereçado el curso del mundo de cada una cosa en su orden." Alfonso el Sabio, *Estoria de Espanna,* en *Prosa histórica* [B. Brancaforte, ed.], México, Rei, 1994, pp. 47-48.

[9] Los discursos sobre las acciones realizadas en las colonias son fuentes inagotables al respecto: Mendieta, Torquemada, Raynal, etcétera.

[10] Al hablar de otros pueblos, los cronistas sostienen lo irremediable de las prácticas de los pueblos encontrados, aunque, por supuesto, sostengan su llegada como el inicio de las reformas: Sahagún, Motolinía, Las Casas, Jean de Léry (*Histoire d'un voyage en terre Brésil*), Acosta.

[11] San Agustín, Huet, Bossuet, Vico.

[12] Heródoto.

[13] "Toda historia, aunque no sea bien escrita, deleita. [...] Contar cuándo, dónde y quién hizo una cosa, bien se acierta; empero decir cómo, es dificultoso; y así siempre suele haber en esto diferencia. Por tanto, se debe contentar quien lee historias de saber lo que

estudiar sus coexistencias; los asume[14] y describe a través de sucesiones o exponiéndolos en términos de causas y efectos.

Cuando, al contrario, los diferentes modos de conocer y explicar las prácticas entre los hombres designan márgenes metodológicos y objetos de estudio[15] determinados, la historia misma se expresa sobre la viabilidad de las fronteras, el carácter de los conocimientos[16] que aporta, su papel de apoyo[17] o directriz en las otras disciplinas y los sentidos que tendría el desarrollarla —la libertad, el progreso,[18] diagnóstico del presente—.

desea en suma y verdadero, teniendo por cierto que particularizar las cosas es engañoso y aun muy odioso." Francisco López de Gómara, *Hispania Victrix, primera* y *segunda parte de la historia general de las Indias, con todo el descubrimiento y cosas notables que han acontecido des que se ganaron hasta el año 1551 (1552)* [P. Guibelalde, ed.], Barcelona, Orbis, 1985, t. I, p. 21; *cfr.* la primera parte que inicia con la historia del mundo que es uno y redondo; en la segunda parte, el apartado 12, el autor cuenta de un tiburón que se comió un tocino.

[14] "Bien pudiera escvsar el escrebir cosas y casos de este Nuevo Mundo, pues de el, y en particular de la Nueva-España han escrito Authores muy graves [...]. En algunos puntos, agenos al parecer de mi profession manisfestaré á vezes mi sentir, siguiendo en esta parte al Docto Silveyra, que para hablar en vna materia basta la experiencia, y conocimiento de ella, que el que con la experiencia ha llegado al conocimiento de lo individual de algunos puntos puede sin temor hablar en ellas", Agustín de Betancourt, "Al curioso lector", en *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias* (1697-1698), facs., México, Porrúa, 1971, s/p.

[15] Recordemos a Comte en 1822 *(Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société)* cuando distingue tajantemente entre la sociología (conocimiento de la organización humana) y la ciencia política : "La verdadera relación directa entre el conocimiento de la organización humana y la ciencia política, tal como en este capítulo se ha caracterizado, consiste en que el primero debe dar a la segunda su punto de partida", en su *Philosophie des Sciences,* París, Gallimard, 1996, p. 337.

[16] "Si interrogamos la historia propiamente dicha, si examinamos la naturaleza de las grandes crisis de la civilización, de esos hechos, que, según la idea común, la han hecho avanzar un gran paso, reconoceremos siempre uno u otro de los dos elementos que acabo de describir [social o individual]. Son siempre crisis de desarrollo individual o social, hechos que han cambiado al hombre interior, sus creencias, sus costumbres o su condición exterior, su situación en las relaciones con sus semejantes." François Guizot, "Primera lección de 1828", en *Historia de la civilización de Europa* [trad. del francés de E. Vela], Madrid, Alianza, 1972, p. 29. Es interesante que Auguste Comte, *op. cit.,* p. 339, afirma exactamente lo contrario.

[17] "Todas las obras históricas escritas hasta ahora, incluso la más recomendable, no han tenido escencialmente, y no han debido tenerlo en absoluto, más que el carácter de anales, es decir, de descripción y de disposición cronológica de una cierta secuencia de hechos particulares más o menos importantes y exactos, pero siempre aislados entre ellos [...]. No existe aún una verdadera historia concebida con un espíritu científico, es decir, que tenga por objetivo la búsqueda de leyes que presidan el desarrollo social de la especie humana", A. Comte, *op.cit.,* p. 345.

[18] "La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental contenida en la palabra civilización. [El progreso] significa el perfeccionamiento de

Las modalidades de las afirmaciones que ofrece participan en la carrera de imitación de las ciencias proveedoras de leyes, prescripciones al futuro y control de los fenómenos; el recurrir a ella por las ya nombradas ciencias humanas o del espíritu la orillan a proclamar que su papel es mostrar, modestamente, cómo fueron las cosas, dejando a los otros la tarea de explicar por qué sucedieron así. Al descansar en los hombres la responsabilidad del transcurrir de la vida, los fines de su hacer se vislumbran con nociones como libertad —para alcanzarse—, el progreso —por construirse— y la necesidad de comprender el presente en aras de preparar un mañana, sin duda, mejor.

La historia, en tanto que disciplina, no tuvo opción para dejar lugar a los otros discursos: el proceso de fragmentación para explicar al hombre no solicitó autorización para instalarse; su configuración se perfila en el juego de los cuestionamientos sobre la cientificidad, la irracionalidad inventada al erigir un particular modelo de lo racional, el querer explicarse uno mismo a través del conocimiento de los otros, la exclusión del cuerpo humano del proceso del pensamiento, su adopción en el campo de los discursos médicos y fisiológicos, el reconocimiento de las actividades de trabajo de los hombres como eje para explicar sus maneras de organización en común, la lucha por la individualidad en el mar de las aglomeraciones urbanas, los análisis filológicos que van a desentrañar fríamente la sucesión de las ideas en el tiempo como producto de las variaciones entre las lenguas.

La disciplinarización de los saberes, la separación del cuerpo y la razón de los hombres, la distinción entre las ciencias del espíritu y las naturales en los espacios institucionales, evidencian, por un lado, la emergencia de otro orden en las prácticas discursivas o de pensar o de opinar, pero, *sobre todo,* designan el hecho de que fue posible hacerlo de otra manera, sin que ello implique ni una comprensión más amplia ni más exacta ni más justa. Sencillamente, se trata de otra forma instaurada para explicar lo que dicen y lo que hacen los hombres.

Si la propuesta aquí presentada considera como punto de transición el siglo XIX es porque *las estrategias para hablar del pasado* paradójicamente se multiplican: la literatura histórica,[19] sin duda, pero también las estadísticas, los cambios puntualmente anotados de las lenguas, el recuento histórico[20] de las otras disciplinas para indicar la nueva era que se inicia, esto es, hablar de los hombres en su devenir se introduce en las otras disciplinas inauguradas en las universidades; además, porque la

la vida civil, el desarrollo de la sociedad propiamente dicha, de las relaciones de los hombres entre sí." F. Guizot, *op. cit.*, p. 26.

[19] Walter Scott.

[20] La sociología (Comte), la economía (Marx), la ciencia natural (Darwin).

emergencia del definirse y la evidencia de la multiplicación de sus objetos y modos de estudio produjeron efectos que llevaron a comportamientos —acciones y reacciones— en todos los ámbitos.

Al disciplinarse, la historia inaugura dos brechas: la explotación de las fuentes —análisis de los autores, de los documentos— y el decreto de que la historia tiene un sentido ajeno a lo divino —progreso, diagnóstico, guía—. La primera es inaugurada por Ranke en el apéndice de su primera obra, *Historias de los pueblos románicos* y *teutónicos*, al explicar que su trabajo, en mucho, consistió en analizar las fuentes de autores anteriores, confrontándolas con los archivos. Resultado: glosas, falsificaciones, invenciones, objetivos distintos del escribir.[21] Ranke no concluye con el desencanto de reconocer que todos los textos de historia pueden sucumbir ante las mismas tentaciones; al contrario, considera que se abre un amplio trabajo para los historiadores desde el momento en que se preocupan[22] por consultar los archivos. Explorar el devenir de los hombres está esperando ser reescrito.

Si la historia debe hablar de la civilización que tiene por idea fundamental el progreso, es decir, "el perfeccionamiento de la vida civil, el desarrollo de la sociedad propiamente dicha, de las relaciones de los hombres entre sí",[23] entonces, conocer lo individual y lo social, la historia de un pueblo y la de la humanidad deberá ser la combinación ineludible del historiador.[24] En ese tenor, la tarea se multiplica: historia social o historia de la cultura,[25] historia de los pueblos, historia de las instituciones. Guizot delimita su búsqueda a lo social, para dar pie a ideas con definiciones precisas.

21 "Algunos [autores] copian a los antiguos, otros buscan enseñanzas para el futuro, algunos atacan o defienden, otros sólo desean consignar los hechos. Cada uno ha de estudiarse por separado.", cit. por George Peabody Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX* [trad. del inglés E. de Champourcin y R. Iglesia], México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 86.

22 *Cfr. ibidem,* pp. 89-90.

23 *Vid. supra,* n. 18.

24 "El historiador podría situarse en el seno del alma humana, durante un cierto tiempo [...] o en un pueblo determinado [...] cuando hubiera llegado al final tendría una historia de la civilización en el pueblo y en el tiempo escogidos. Pero también podría proceder de otra manera: en lugar de entrar en el interior del hombre, puede situarse fuera, en medio de la escena del mundo: en lugar de describir las vicisitudes de las ideas y los sentimientos, del ser individual, puede describir los hechos exteriores, los sucesos, los cambios del estado social." F. Guizot, *op. cit.,* p. 35.

25 Jacob Burckhardt deplora haber tenido que dividir *La cultura del renacimiento en Italia*: "La mayor dificultad de la *Historia de la cultura* reside en el hecho de que una gran continuidad espiritual ha de dividirse en categorías singulares, a menudo aparentemente arbitrarias, para llegar de algún modo a una exposición congruente." [trad. del inglés de R. de la Serna y Espina], Madrid, EDAF, 1982, pp. 7-8. Las cursivas son mías.

En la Europa de los siglos XVII y XVIII:

> en todas partes vemos surgir en la escena del mundo dos grandes figuras, el gobierno y el pueblo. La acción de un poder general sobre el país entero, la influencia del país sobre el poder que le gobierna, esto es la sociedad, esto es la historia: las relaciones de estas dos grandes fuerzas, su alianza o su lucha, son lo que la historia encuentra y relata. La nobleza, el clero, la burguesía, todas estas clases, todas estas fuerzas particulares no aparecen más que en segunda línea, casi como sombras borradas por estos dos grandes cuerpos: el pueblo y su gobierno.[26]

La historia apoya

El devenir de los hombres no es sólo objeto de estudio de la historia, también lo practican otras disciplinas. En 1812, Cuvier, el naturalista, publica sus *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*. El *Discurso preliminar* de la obra es interesante, pues además de las posibilidades de introducir otras medidas para el tiempo,[27] comentarios críticos —desde la geología— a los textos de historia[28] antiguos con precisiones no pensables anteriormente, discute afirmaciones sobre la historia de otros pueblos. En este sentido, Cuvier cuestiona la supuesta larga antigüedad de pueblos como el caldeo o el indio (India), argumentada con y por el largo trabajo que se tiene que realizar para conocer los astros como ellos lo hicieron.[29] Por un lado, hace notar[30] que es lo menos a esperar de pueblos que no

---

[26] F. Guizot, *op. cit.*, p. 188.

[27] "¿No habría también algo de gloria para el hombre *al saber cruzar los límites del tiempo*, y al reencontrar, por algunas observaciones, la historia de este mundo y la sucesión de eventos que han precedido el nacimiento del género humano?". Georges Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes. Où l'on établit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites. Discours préliminaire* [présentation, notes et chronologie par P. Pellegrin], París, Flammarion 1992, p. 47. Las cursivas son mías. *Cfr.* p. 130.

[28] *Cfr. ibidem*, pp. 124, 127, 129, 132.

[29] "Pero, se dirá, el estado en el que encontramos la astronomía de los pueblos antiguos ¿no es una prueba de su antigüedad?, ¿no ha sido necesario para los caldeos y los indios varios siglos de observaciones para alcanzar los conocimientos —que poseen desde hace tres mil años aproximadamente— acerca de la duración del año, la procesión de los equinoccios, de los movimientos propios de la luna y el sol, etcétera?". *Ibidem*, pp. 142-143.

[30] "*Pero ¿se ha calculado el progreso que puede alcanzar la ciencia en una nación que no tiene ninguna otra, en la cual la serenidad del cielo, la vida pastoral y la superstición han propiciado que los astros se conviertan en objeto de la contemplación general; y en donde sus colegios, con los hombres más respetados, fueron encargados de observarlos y de registrar sus indagaciones?*" Bastó que entre todos estos individuos,

se dedicaban a otra cosa; quizá, sugiere, bastaron uno o dos espíritus geométricos que hayan tenido y las observaciones de todos, para lograr ordenar el firmamento. Por otro lado, Cuvier compara[31] los cortos trescientos años que llevó a la astronomía europea el conocer los astros. ¿Por qué, entonces, pensar que los caldeos lo hicieron en miles? De cualquier manera, afirma, no hay pruebas suficientes. ¿Por qué Cuvier no escatima esfuerzos para poner en duda la antigüedad de esos pueblos? Aceptarla pone en peligro[32] su teoría de que cinco mil años antes hubo una catástrofe en el planeta de la que posiblemente algunos ejemplares de la especie humana escaparon.[33]

La medicina legal, definida en 1881,[34] como "El arte de poner los conocimientos médicos al servicio de la administración de la justicia" es, como todos saben,[35] un discurso de múltiples efectos —políticos, sociales, económicos—. Práctica discursiva que, a no dudar, se apoya en las fuentes de la historia para emitir sus conclusiones, por ejemplo, sobre el suicidio.

> La muerte voluntaria tiende a convertirse en algo cada vez más frecuente en Francia. En efecto, se consigna en los Informes de la administración de la justicia criminal en Francia que, en cincuenta años, el número de suicidios se ha más que triplicado: de 1826 a 1830, presentó una media de 1739; de 1870 a 1876 se elevó a 5 089; en 1874 subió a 5 617; esto es lo máximo alcanzado hasta el momento.[36]

---

quienes no hacían otra cosa, se haya encontrado uno o dos capaces de razonar en geométrico para que todo el conocimiento de tales pueblos haya sido descubierto en unos cuantos siglos. *Ibidem,* p. 143.

[31] "Pensemos que desde los caldeos la verdadera astronomía sólo ha tenido dos etapas: la de la escuela de Alejandría, que duro cuatrocientos años, y la nuestra, que no es tan longeva. En el tiempo de los árabes se añadió cualquier cosa y todos los otros siglos han transcurrido en vano para ella. No hubo trescientos años entre Copérnico y el autor de la *Mecánica celeste* y quieren que los indios hayan requerido de miles de años para encontrar sus reglas." *Idem.*

[32] Según sus cuentas, hay muchas tradiciones antiguas que coinciden con él: "¿Es posible que sea una casualidad el que haya un resultado tan sorprendente y que el origen tradicional de las monarquías asiria, india y china se remonte a más o menos cuarenta siglos? Las ideas de los pueblos que han realizado pocos intercambios, de los que la lengua, la religión, las leyes, no tienen nada en común, ¿coincidirían en ese punto si no tuvieran la verdad como base?" *Ibidem,* p. 140.

[33] "El establecimiento de nuestras sociedades actuales no puede ser muy antiguo. Éste es uno de los resultados mejor comprobados y menos atendidos de la correcta geología; resultado muy apreciado desde el momento en que enlaza, en una cadena ininterrumpida, la historia natural y la historia civil." *Ibidem,* p. 123.

[34] A. B. Paulier, F. Hétet, *Traité élémentaire de médecine légale de jurisprudence médicale et de Toxicologie,* París, Octave Doin Editeur, 1881, p. 2.

[35] *Cfr.* para México y en 1901, el ilustrativo libro de J. Guerrero, *La génesis del crimen en México.* El clásico libro *Surveiller el Punir* de M. Foucault es obligado.

[36] *Ibidem,* p. 385.

El orden que guarda la obra pretende advertir al estudioso de la materia que su trabajo no es sólo el análisis del lugar de los hechos, las cosas y los hombres involucrados, sino que debe tomar en cuenta la información acumulada para que, combinándolos, pueda ser más exacto. En el caso del suicidio, después de abordar las particularidades[37] de la educación, edad, condiciones sociales, patológicas y morales —de acuerdo con los informes estadísticos—, se plantea la viabilidad de castigar o no a quien lo realiza. La conclusión *no es* totalmente negativa: cuando hay suicidio para evitar el servicio militar la ley deberá intervenir.[38] Por otro lado, será importante determinar si no participó otra persona.

La historia se relaciona

La historia cultural de Burckhardt no está alejada de la pretensión de desarrollar un planteamiento sobre la trayectoria de la consolidación del Estado.[39] Para nuestros propósitos, veamos cómo en el inicio de la tercera parte de esta obra el historiador plantea la *naturalidad* con que se desarrollaron los procesos italianos durante el Renacimiento. En efecto, primero, la evidencia de la extinción del menos fuerte: "Donde la asimilación fue completa, más vale ahorrarse los lamentos sobre la temprana muerte de nuestras formas culturales medievales y el mundo ideal en que germinaron. *Si hubieran sabido defenderse y hubieran podido, vivirían aún*".[40] Segundo, la energía que *aparece* para proteger al nuevo retoño: "*Pero la cultura,* al pretender liberarse del mundo fantástico de la Edad Media, *no podía llegar, de repente, por simple empirismo,* al conocimiento del mundo físico y espiritual. *Necesitaba una guía, y* como tal se *le ofreció la antigüedad clásica,* con su lujo de verdad objetiva y evidente en todas las esferas del espíritu".[41]

Para terminar, el triunfo del más fuerte: "la cultura del vigoroso siglo XIV *por sí misma* desemboca necesariamente en el triunfo total del humanismo y que precisamente *los más grandes en el reino del espíritu* especialmente italiano abrieron de par en par las puertas al irrefrenado influjo de la Antigüedad en el siglo XIV".[42]

---

[37] *Cfr. ibidem,* pp. 386-389.

[38] "*Las penas que uno podría prescribir contra el suicidio serían injustas e inútiles,* porque es muy frecuente que se trate de los efectos de un estado patológico; en tales condiciones, las tentativas de suicidio escapan también a la ley y las heridas que alguien se inflinge a sí mismo no pueden ser castigadas a menos que se hayan efectuado con el propósito de evitar el servicio militar (Legrand du Saulle)." *Ibidem,* p. 387. Las cursivas son mías.

[39] En el siglo XIV ya están superados los obstáculos; es posible entender "el Estado como creación calculada y consciente, como obra de arte", *op. cit.,* p. 8.

[40] J. Burckhardt, *op. cit.,* p. 136. Las cursivas son mías.

[41] *Ibidem,* pp. 138-139. Las cursivas son mías.

[42] *Ibidem,* p. 156. Las cursivas son mías.

En 1876, H. Taine, en *Les origines de la France contemporaine* (1876-1893), advierte en su prólogo:

> *se ha de dispensar a un historiador conducirse como naturalista:* estoy ante el asunto como ante la metamorfosis de un insecto. Este acontecimiento es tan interesante por sí mismo, que merece la pena de ser observado por sí solo, y no son necesarios grandes esfuerzos para excluir los prejuicios. *Abandonando toda prevención, la curiosidad es científica* y se dirige por completo hacia las fuerzas íntimas, que realizan la maravillosa operación. Esas fuerzas son la situación, las pasiones, las ideas, las voluntades de cada grupo, y podemos distinguirlas y hasta casi medirlas.[43]

La historia que va a explicar es uno de tantos fenómenos de la naturaleza. La variedad, las posibilidades de clasificación han evidenciado infinitas particiones de los actos y las acciones de los hombres —que son parte de la naturaleza—; esto permite extraerlos de la larga trayectoria de los colectivos y por ello pueden estudiarse aisladamente.

Observar las etapas de los acontecimientos, los procesos de las metamorfosis, sus elementos es, en historia, escudriñar hasta el último de los archivos, los documentos, las correspondencias, los libros, los comentarios, todo[44] aquello que hable no de las superficies de los eventos, sino lo que introduzca en la savia que impulsa la transformación: las pasiones, las ideas, las voluntades de cada grupo. Taine apuesta por la observación del fluir interno, los resultados... todos los conocen.

Convertirse en naturalista para hablar en historia no es producto de una decisión arbitraria o por simple imitación. H. Taine está convencido de que las precisiones[45] sobre lo que ha sido un pueblo permitirán elegir lo más conveniente: no es la voluntad de millones[46] —de ignorancias— la manera adecuada para construir una forma social y política[47] que se con-

[43] Hippolyte Taine, *Los orígenes de la Francia contemporánea,* Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, t. 1, p. 43.

[44] *Cfr. supra,* nota 4.

[45] "La verdad, toda la verdad está en las cosas observables y de ésas únicamente puede sacarse; no hay otro camino que conduzca a los descubrimientos". H. Taine, *op. cit.,* t. II, p. 20.

[46] "Diez millones de ignorancias no forman un saber. Cuando un pueblo es consultado, puede, a lo sumo decir la forma de gobierno que le place, pero no la que necesita". *Ibidem,* vol. 1, p. 41.

[47] "La forma social y política a la que un pueblo puede llegar y *permanecer* en ella no depende de la voluntad de aquél, sino que *está determinada por el carácter y el pasado del mismo.* [...] Teniendo en cuenta esto, si conseguimos hallar la [forma] nuestra, ha de ser estudiándonos a nosotros mismos, y cuanto con mayor precisión sepamos lo que somos, con tanta más seguridad distinguiremos lo que nos conviene." *Ibidem,* t. I, p. 42. Las cursivas en *permanecer* son mías.

serve, que no estalle en pedazos por la historia —los acontecimientos— y la Naturaleza. Los hombres pueden decidir más allá de su carácter[48] y su pasado; es esto lo que habrá que observar paciente[49] y detalladamente.[50] Lo anterior tiene un sentido: organizar las características del pueblo para producir el progreso. "La historia humana es cosa natural como todo; su dirección proviene de sus elementos; no existe una fuerza externa que la lleve, sino fuerzas interiores que la forman: no se dirige hacia un fin, tiende a un efecto, y el principal efecto es el progreso del espíritu humano".[51]

Pero una cosa es el progreso del espíritu humano y otra el de la vida humana. Las ciencias, apoyadas en la historia, no son insensibles a una distinción tan importante.

La Haya, 23 de agosto de 1884, Congreso Internacional de Higiene. Jules Rochard,[52] en substitución de Pasteur inaugura las sesiones con la conferencia "La valeur économique de la vie humaine". Los economistas, inicia, han calculado en cada país el valor y los intereses del suelo, los edificios, las culturas, los instrumentos de trabajo, los animales domésticos; se han olvidado de calcular la suma que representa la población que ahí vive. El tema que desarrolla Rochard se sostiene en tres proposiciones "que, de hecho, no son más que tres formas diferentes de una misma verdad":[53] "1°. Todos los gastos hechos en nombre de la higiene son economizar; 2°. No hay nada más caro que la enfermedad, a excepción de la muerte; 3°. Para las sociedades, el desperdicio de la vida humana es más arruinante que todo, los demás".[54]

Subrayando que el análisis estadístico emprendido se limitó a Francia y el recuento histórico se extendió a Europa, Rochard narra la historia de los efectos de las enfermedades que la han asolado. En Francia, los esfuerzos a realizar, sobre todo en provincia, son para convencer a las autoridades de la importancia monetaria de cuidar, nada más, la vida de la gente.

---

48 Queda por hacer, sin duda, un análisis de la noción de "carácter" en Taine, sobre todo, vinculado a la larga historia de las pasiones que, a fines del siglo XVII, serán relegadas de los discursos sistemáticos.

49 "Sencilla o complicada, estable o mudable, bárbara o civilizada, la sociedad tiene en sí misma su razón de ser. [...] nos conviene conocer esas condiciones, una veces para ejecutar las reformas oportunas, otras para renunciar a las impracticables, ya para la habilidad que da el triunfo, o bien para adquirir la prudencia de abstenerse." H. Taine, *op. cit.*, t. II, p. 19.

50 *Cfr.* en Libro IV, cap. 1, las minuciosas (siempre) y regocijantes (no siempre) descripciones de las lecturas y los lectores durante el siglo XVIII.

51 *Ibidem*, t. II, p. 17. Las cursivas son mías.

52 J. Rochard, "La valeur economique de la vie humaine", en *Revue Scientfique,* año 21, núm. 11, 1884, pp. 321-339.

53 *Ibidem,* p. 323.

54 *Idem.*

> La vida humana, independientemente del valor moral e intelectual al que nadie se atreve a ponerle un precio, posee un valor material; ella representa un capital [...]. este valor económico representa lo que cada individuo ha costado a su familia, a la comunidad o al Estado, para vivir, desarrollarse, e instruirse; es el préstamo que ha hecho al capital social para llegar a la edad en la que podrá rembolsarlo con su trabajo; la vida humana es igual a la suma de la que el producto de ese mismo trabajo representa el interés.[55]

Los primeros cálculos se hicieron con base en el valor de la vida que aumenta y decrece dependiendo de la edad. Continuaron con calcular el costo de enfermos hospitalizados y los que no lo estaban: tanto por lo que cuesta la hospitalización o los cuidados domiciliarios, como por los días que, en ambos casos, no están trabajando mientras se recuperan.[56] Rochard no olvida incluir los gastos nada despreciables cuando el enfermo muere.

La historia que estudia las relaciones

Consideremos ahora las afirmaciones de cuatro historiadores que desde diferentes preocupaciones, problemas y épocas abordan sus temas de estudio, aludiendo al enriquecimiento de su especialidad gracias a la combinación de fuentes diversas, al retomar planteamientos o interrogantes de otras disciplinas o a la indefinible línea de demarcación entre lo que es histórico y lo que es historia.

En el clásico texto de A. Corbin, el autor subraya en su introducción[57] la imposibilidad de separar los discursos científicos y normativos sobre la percepción olfativa, lo que tienen de sociológico los comportamientos decretados por los sabios de la época, las interpretaciones subjetivas al respecto, los comportamientos en consecuencia de lo que se huele que denotan tolerancia, intolerancia, placer o disgusto y finalmente las estrategias instauradas por las autoridades sanitarias, para estudiar el campo en donde se desarrolla un cambio[58] en la manera de percibir y analizar los olores.

Para comprender el ascendiente de las monarquías sobre los hombres, la convicción incuestionable sobre su necesidad, su fuerza y poder, Marc Bloch propone[59] no limitarse a la explicación sobre su organización ad-

[55] *Idem.*

[56] "Es conveniente añadir a los gastos de tratamiento, el costo de las jornadas de trabajo perdidas por el enfermo." *Ibidem*, p. 325.

[57] *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII-XIX siècles.* París, Flammarion, 1986, p. III.

[58] *Cfr. ibidem*, p. II.

[59] *Los reyes taumaturgos* [trad. del alemán de M. Lara], México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 26-27.

ministrativa o a exprimir los conceptos de absolutismo o derecho divino: afirma que es necesario introducirse también en el *folklore* de las creencias y las fábulas que rodeaban a las casas reinantes. El autor, sin embargo, asume los límites de su estudio:

> No examinaremos aquí esta concepción de la realeza "mística" en su origen y en sus comienzos. Sus fuentes se le escapan al historiador de la Europa medieval y moderna; *se le escapan, en rigor, a la historia a secas*. Únicamente la etnografía comparada parecería poder arrojar alguna luz sobre el tema. Las civilizaciones de las que surgió inmediatamente la nuestra recibieron esta herencia de civilizaciones más antiguas todavía, perdidas en las sombras de la prehistoria.[60]

En la conferencia[61] del 26 de mayo de 1977, Peter Brown expone la trayectoria de los estudios sobre la instauración de la religión cristiana, subrayando el momento de transición recibido por éstos, gracias a las vías abiertas por los trabajos antropológicos de Evans-Pritchard. Las explicaciones en términos de choque entre religión popular y las élites de la iglesia cristiana, que pretenden conjugar lo irracional de unas y la racionalidad de las otras, dejan de tener peso[62] cuando se entiende que al interior de cada sistema de creencias hay, en conjunto, un orden particular que coordina y *satisface* la cotidianidad de todos. La adopción del cristianismo responde a una nueva organización de las relaciones con los otros: tanto con el poder, como con la gracia y la justicia; el culto a los santos inmediatamente fomentado retoma la necesidad de un compañero amistoso proveniente del otro mundo. Que los historiadores lean a los antropólogos, subraya Brown: "no es acordar una alianza pretenciosa y efímera con otra disciplina. Ellos [los especialistas] son, simplemente, una parte de la empresa en común entre occidentales cultivados, que buscan restituir al extranjero, sea que viva fuera de Europa en el presente o que haya vivido en un remoto pasado europeo, un poco del tamaño justo de la humanidad".[63]

Mencionemos, en fin, la pregunta de J. Burckhardt formulada en 1870: "¿cuál debe ser nuestro objetivo dada la enormidad de los estudios históricos, que se extiende a lo largo de todo el mundo visible y espiritual, rebasando considerablemente todo lo que antes se entendía por '*historia*?".[64]

---

[60] *Ibidem*, p. 27. Las cursivas son mías.

[61] "Science et imagination", en *La Société* et *le sacré dans l'Antiquité tardive* [trad. del inglés A. Rousselle], París, Editions du Seuil, 1985, pp. 13-29.

[62] *Ibidem*, p. 21.

[63] *Idem*.

[64] *Reflexiones sobre la historia universal* [trad. del inglés de W. Roces; pról. de A. Reyes], México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 59. Las cursivas son mías.

Los ejemplos anteriores permiten introducirse en la reflexión sobre la trayectoria de su pretensión de ser reconocida como "ciencia"[65] que comparte con otras disciplinas.[66] Antes, la historia era crónicas, narraciones, relaciones de información, cronologías o "historias" fundamentadas en la calidad de plumas apoyadas en imágenes de los hechos vistos o en relatos de testigos confiables. No es la búsqueda de dar cuenta de la verdad[67] de los acontecimientos lo que distingue los textos sobre el pasado de antes del siglo XVIII de los del XIX, sino la pretensión de estar escritos como resultado de la reunión de los hechos *combinados* con su análisis, a partir de un claro reconocimiento del *sentido* —no trascendente— de la historia de un pueblo o de la humanidad.

A manera de conclusión

Cuando la historia se define como disciplina que ya no incluye lenguas, geografía, teología o filosofía, no lo hace por un movimiento decretado por espíritus brillantes; cuando comparte sus vías de análisis con otros campos de explicación, no está ejecutando un acto de generosidad intelectual; al adoptar enfoques de otras disciplinas para sus objetos de estudios, no es porque las bondades de comprensión de éstas se hayan evidenciado contundentemente; por último, la combinación de perspectivas y métodos de otras ciencias con la historia no responde a la intención de recuperar, después de la creación de las disciplinas, los vínculos entre ellas para alcanzar una figura explicativa más acabada de los hombres. Cada uno de dichos momentos está inscrito en el interior de movimientos que son del orden teórico, sin duda, pero también de preocupaciones e intereses específicos enmarcados en una idea de hombre, de la sociedad y de las maneras de organizarla. La idea de un progreso efectivo en el hombre, los países y la especie humana, propagada desde fines del siglo XVIII habilitó

[65] *Cfr.* Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos* [trad. del holandés W. Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 24-26 y pp. 52-54.

[66] Pensemos en la sociología de A. Comte, por ejemplo; en la lingüística con Saussure; en la psicología con W. James o L. Vygotsky.

[67] Giorgio Vasari, aunque condenado por los historiadores del siglo XIX, lo afirma ya en su dedicatoria: "Con tal fin [que las obras y las vidas no sean presa del 'olvido o de la muerte'] he pretendido obrar con todo cuidado y *la convicción que se busca en la verdad de la historia y en las cosas que se escriben". Las vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos italianos desde Simbaue a nuestros tiempos* [trad. del italiano de G. Fernández], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 22. Las cursivas son mías. Igualmente *cfr.* Fray Bartolomé de las Casas, "Prólogo", en *Historia de las Indias* [ed. A. Millares Carlo], México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 13.

múltiples ofrecimientos que en acomodos paralelos, intermitentes, sucesivos, conformaron planteamientos, teorías, conceptos, instituciones, normas suficientes para sostener la aspiración, no de la meta sino del esfuerzo por ella. La libertad y el bienestar para todos, gracias al conocimiento, son dos expectativas que todavía —a pesar de sus "resultados"—[68] mantienen, por causas explicables, su atracción.

[68] "Desde el siglo XVI, se ha considerado que el desarrollo de las formas y los contenidos del saber eran una de las más grandes garantías de liberación para la humanidad. Es uno de los mayores postulados de nuestra civilización que se ha universalizado en el mundo entero. Pero es un hecho constatado ya por la Escuela de Francfort, que la formación de los grandes sistemas de saber ha tenido también efectos y funciones de sometimiento y de dominación. Esto conduce a revisar completamente el postulado según el cual el desarrollo del saber constituye una garantía de liberación." M. Foucault, "Conversazione con M. Foucault", en *Dits et écrits*, t. II, París, Gallimard, 2001, p. 908. La traducción es mía.

EL TRABAJO Y SU VALOR ECOLÓGICO

Reflexiones desde la aportación ecofeminista

Hugo Saúl Ramírez García*

Introducción

Una de las condiciones más relevantes para alcanzar aquella noción de trabajo que concrete la exigencia de un "servicio de todos para todos" es, sin duda, su articulación con la idea de responsabilidad. Actualmente, la conjunción a la que hacemos referencia es un caso de excepción; en cambio, podemos observar cómo se han separado los efectos formativos y productivos del trabajo[1] por incidencia de cierta ideología fundamentada en la *hybris*, que ve en la sociedad una megamáquina dedicada sólo a la producción.[2] En efecto, hoy es un

* Facultad de Derecho, Universidad Panamericana, México.

[1] En tanto que actividad mediadora entre el presente y el futuro, nos dice Nicolás Grimaldi, del trabajo resulta la producción y la formación: "es la posesión y el uso de nuevos objetos lo que persigue la producción, mientras que procuramos hacernos otros cuando nos formamos, intentando adquirir nuevas aptitudes; desde el punto de vista temporal, el tiempo que hemos pasado en la producción se transfundió en el objeto producido: la actividad del productor se objetivó en el producto [...]; el trabajo formador acumula y totaliza sin cesar todos los esfuerzos pasados, en la aptitud y la acción presente". N. Grimaldi, *Esbozo de una fenomenología del trabajo,* México, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, p. 14.

[2] *Cfr.* Jesús Ballesteros, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 32, 33. Más aún, y como lo ha señalado Simone Weil, una de las manifestaciones más profundas de la opresión se encuentra en la enajenación de la persona que realiza un trabajo inhumano, es decir, uno que, por incidencia de la especialización en aras al aumento de la productividad, se reduce a proporcionar la energía mecánica

lugar común que el trabajador pierda la oportunidad de realizarse en el ámbito personal, a la par que efectúa su labor con un sentido de servicio, conformándose con el sucedáneo material-cuantitativo de la recompensa económica,[3] al mismo tiempo que orienta su trabajo por criterios basados en la nuda competitividad.

Ante este panorama, aparece con más claridad la necesidad de recuperar el valor del trabajo de su secuestro economicista, como un paso previo a la restitución de su sentido humano. Una aportación significativa a tal esfuerzo puede encontrarse en el ecofeminismo. Desde esta novedosa sede, que intenta ofrecer una síntesis teórico-práctica del feminismo y el ecologismo, se han ensayado diversos enfoques antropológicos mediante los cuales, en primer término, se señala críticamente la decisiva posición de la antropología dualista en la cultura y sociedad contemporáneas, propiciadora de un enfoque disyuntivo al momento de comprender y valorar los vínculos interpersonales, así como los que se establecen entre la humanidad y la naturaleza. En segundo término, y aprovechando también la perspectiva antropológica, el ecofeminismo intenta la adecuación de propuestas como "la perspectiva de la subsistencia", en realidades cotidianas como el trabajo, con el fin de superar las connotaciones eficientistas e incorporar, en cambio, categorías axiológicas tan importantes como la solidaridad diacrónica y sincrónica.

En esta oportunidad, nuestra exposición se enfocará en mostrar los puntos clave de esta aportación; para tal efecto, la ponencia que presentamos estará dividida en tres partes. En la primera se esbozará, con gruesas pinceladas, al ecofeminismo en sus rasgos teóricos fundamentales. Por su parte, la segunda sección se enfocará en la crítica formulada desde el ecofeminismo a la valoración del trabajo mediante criterios exclusivamente económicos; y ello como parte de su disidencia respecto de la influencia del dualismo en categorías antropológicas muy arraigadas en la época moderna. Por último, la tercera parte ahondará en algunas de las claves que aporta el ecofeminismo, sobre todo el denominado ecofeminismo del sur, para recuperar la entidad axiológica del trabajo, más allá del reduccionismo crematístico.

---

al programa, sin que en él se deje espacio a la creatividad, a la inventiva, a la responsabilidad; en suma, a la persona. Textualmente afirma: "Toda nuestra civilización está fundamentada sobre la especialización, que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan; sobre esta base sólo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla". Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 49.

[3] *Cfr.* José Pérez Adán, *Socioeconomía*, Madrid, Trotta, 1997, p. 69.

Ecofeminismo: notas básicas

El concepto *ecofeminismo* apareció por primera vez en un artículo firmado por la autora francesa Françoise D'Eaubonne a principios de la década de los setenta. Con él, D'Eaubonne intentó proponer en concreto que la causa contra la marginación social de las mujeres dejaba de ser un conjunto de reivindicaciones sólo de la incumbencia femenina, para pasar a ser una cuestión vital para toda la humanidad: *le feminisme oû la mort,*[4] fue el lema que emergió en aquel momento. Es decir, desde este punto de vista, la crisis ecológica se nos presenta como el escenario propicio para declarar la compatibilidad entre el ecologismo y el feminismo. Tal convivencia, como de manera acertada ha observado Stephanie Lahar, se traduce, por un lado, en el análisis compartido de la dominación como sistema y, por otro, en la síntesis de principios ecológicos y feministas como guías para la concreción de formas de vida socialmente equitativas y ecológicamente sustentables.[5]

De forma sintética, puede decirse que el ecofeminismo representa una fusión teórica entre el feminismo y el ecologismo, que si bien no supone la unificación de los movimientos sociales que lo inspiran, en cambio sí propone la superación de dos sesgos fundamentales en la manera en que la humanidad se comprende a sí misma: el *androcentrismo* y el *antropocentrismo*.[6] Expuesto con otros términos, el ecofeminismo acoplaría reflexiones antropológicas y críticas expuestas desde el feminismo y el ecologismo, buscando dejar atrás aquellas definiciones sociales basadas en el género, esto es, en creencias, valores, estereotipos y normas a través de las cuales se confunde, o incluso se identifica, a lo masculino con lo propiamente humano.[7] Al mismo tiempo, lo que se da en llamar el *antropocentrismo fuerte*[8] intentará sustituir las pretensiones humanas

---

[4] Françoise D'Eaubonne, "La época del ecofeminismo" [trad. del francés de A. Rodríguez], en M. Agra [comp.], *Ecología y feminismo*, Granada, Comares, 1998, p. 28.

[5] Stephanie Lahar, "Ecofeminist Theory and Grassroots Politics", en *Hypatia*, vol. 6, núm. 1, Estados Unidos, 1991, p. 11.

[6] Alicia Puleo, "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de 'naturaleza' y 'ser humano'", en C. Amorós [ed.], *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 181.

[7] *Cfr.* Rosa Cobo, "Género", en Celia Amorós [dir.], *Diez palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 65-70.

[8] Benjamin Norton distingue entre un antropocentrismo fuerte y otro débil. El antropocentrismo fuerte implicaría la satisfacción de las pretensiones humanas sin límite o ajenas a cualquier consideración respecto de su impacto en la naturaleza. El antropocentrismo débil supone también la satisfacción de pretensiones humanas, no obstante ahora ponderadas, consideradas y meditadas con el criterio de compatibilidad con una fórmula ético-ecológica de respeto por el entorno. *Cfr.* Benjamin Norton,

absolutas e ilimitadas respecto de la naturaleza con otras basadas en un *antropocentrismo* denominado *práctico*.[9]

El dualismo y la unidimensionalidad axiológica del trabajo

Una de las principales aportaciones del ecofeminismo al pensamiento contemporáneo puede encontrarse en su esfuerzo por denunciar la presencia de una antropología dualista, situada en la raíz de la devaluación social de la mujer, así como de la crisis ecológica actual.[10]

En efecto, el ecofeminismo critica la separación radical entre *res extensa* y *res cogitans*, a partir de la cual tiene origen una cultura —la occidental moderna— que sitúa en un plano de inferioridad a aquellas facetas de

"Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", en *Environmental Ethics*, vol. 6, núm. 1, Estados Unidos, 1984, pp. 140-148.

[9] Dominique Bourg hace una distinción análoga a la expuesta por Norton, y separa entre un antropocentrismo "especulativo" y otro "de exterioridad" o "práctico". El criterio definitorio empleado por este autor francés descansa en el empleo de las capacidades humanas para dar forma a un cierto tipo de relación con el medio ambiente. En este orden de ideas, el *antropocentrismo especulativo* aporta una visión del ser humano fuera de la naturaleza, como un ser excéntrico al ámbito natural; tal excentricidad sería, según Bourg, el efecto del empleo de la técnica, dirigido al dominio del entorno. A este antropocentrismo recurren la mayoría de las éticas ecológicas biocentristas y antihumanistas que ven en el ser humano *in se* un peligro para el equilibrio ecológico, proponiendo su paulatino aislamiento respecto de la naturaleza. El *antropocentrismo práctico* o de exterioridad remite al propio ser humano como agente apto para elegir las normas y valores que sirvan de guía a su conducta respecto de la naturaleza, considerando, en todo momento, que es de su total interés el cuidado del medio ambiente, dada su propia fragilidad y dependencia. *Cfr.* Dominique Bourg, *L'homme artifice. Le sens de la technique*, París, Gallimard, 1996, pp. 329-345.

[10] Desde su formulación cartesiana como exigencia de exactitud y certeza, nos dice Jesús Ballesteros, la antropología dualista presenta una noción de *subjectum* radicalmente escindido en dos: una *res extensa*, materia y cuerpo, de la cual se puede predicar solamente su situación en el espacio, y una *res cogitans*, autoconsciente y autónoma, ajena a los límites espacio-temporales. *Cfr.* J. Ballesteros, *op. cit.*, p. 22. Al igual que Ballesteros, Charles Taylor ha identificado un paso decisivo en la historia de la idea del hombre que, como se viene diciendo, se da fundamentalmente en Descartes, y que se identifica como el tránsito de una epistemología desvinculante a una identidad desvinculada o descarnada, sistematizada en la razón. "Para Descartes —nos dice Taylor—, llegar a la plena conciencia del ser inmaterial implica percibir distintamente la fisura ontológica que existe entre los dos (razón y cuerpo), y eso implica captar el mundo material como simple extensión [...], y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada [...]. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo". Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* [trad. del inglés de A. Lizón], Barcelona, Paidós, 1996, p. 161.

lo humano que se encuentren más cercanas a la naturaleza. En cambio, propone la superación de dicha segregación mediante el "reconocimiento de las cualidades excluidas o negadas por el dualismo patriarcal, como la esfera de los humanos supuestamente inferiores, por no sujetarse a los parámetros del racionalismo".[11] Como caso paradigmático de tal querella podemos citar el "marco conceptual de opresión". Esta idea, desarrollada por la autora estadunidense Karen Warren, describe el método de identificación o delimitación por exclusión, donde las diferencias entre dos sujetos, entidades o realidades, no tienen un *status* secundario o accidental, sino que constituyen los rasgos que los definen. Esta modalidad de identificación *a contrario sensu*, no sólo obstaculiza el ejercicio de la analogía y la eficacia de la complementariedad por medio de aquello que pueden compartir los diferentes, sino que los jerarquiza axiológicamente, a lo que Warren denomina *dualismo valorativo*: la realidad definida por exclusión posee las virtudes que su contrario o alterno no posee, y de igual manera, carece de las anomalías que, por el contrario, caracterizarían al "otro".[12] Junto al dualismo valorativo, se sitúa la *lógica de la dominación* para completar el cuadro teórico del "marco conceptual de la opresión": la lógica de la dominación es un razonamiento por el cual se deriva, como consecuencia deducida y plenamente justificada, la subordinación y el abuso como forma de relación entre las realidades involucradas en el dualismo valorativo.[13]

Tomando en cuenta lo anterior, desde el ecofeminismo se argumenta

[11] María Mies y Vandana Shiva, "Introduction", en *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993, p. 11.

[12] Karen Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", en K. Warren [ed.], *Ecological Feminist Philosophies*, Indianápolis, Indiana University Press, 1996, p. 19.

[13] En las secuencias argumentativas (a) y (b), Karen Warren demuestra en qué forma opera el marco conceptual de la opresión; la primera correspondería al antropocentrismo y la segunda al androcentrismo: (a) "1. Los humanos tienen, no las plantas y las rocas, la capacidad para cambiar consciente y radicalmente la comunidad en la que viven; 2. Cualquiera que posea la capacidad consciente para cambiar radicalmente la comunidad en la que vive es superior a cualquiera que carezca de dicha capacidad; 3. Por lo tanto, los humanos son superiores a las plantas y las rocas; 4. Para cualquier X y Y, si X es superior a Y, entonces X está justificado para subordinar a Y, por tanto, los humanos pueden, justificadamente, subordinar a las plantas y las rocas. (b) 1. Las mujeres se identifican con la naturaleza y con el ámbito de lo físico; los hombres se identifican con lo humano y el ámbito de lo mental; 2. Cualquiera que sea identificado con la naturaleza y el ámbito de lo físico es inferior a cualquiera que sea identificado con lo humano y el ámbito de lo mental; o, a la inversa, lo segundo es superior a lo primero; 3. Por lo tanto, las mujeres son inferiores a los hombres, o a la inversa, los hombres son superiores a las mujeres; 4. Para cualquier X y Y, si X es superior a Y, entonces X está justificado para subordinar a Y; 5. Por lo tanto, los hombres están justificados para subordinar a las mujeres". *Ibidem*, pp. 21-22.

que la reducción de la idea de trabajo socialmente valioso y políticamente relevante al trabajo asalariado es un factor a considerar entre los más importantes cuando se estudian las causas de la crisis medioambiental y de la marginación femenina. En este sentido, Frédérique Apffel ha identificado el influjo de la filosofía dualista sobre la devaluación social del trabajo, empleando el término *biologización*: se trata de la instrumentalización de lo corpóreo en favor de lo racional, a partir de lo cual se percibe la regeneración de la vida humana como mera repetición, exenta de creatividad; así, el trabajo no remunerado pasa axiológicamente inadvertido en la sociedad contemporánea: "estigmatizado por la etiqueta de subsistencia, el trabajo vinculado sin mediaciones mercantiles con el sustento de la vida, pierde importancia e incluso es considerado como retrógrado, equivalente a las malezas comparadas con los árboles de maderas preciosas".[14] O, como lo expresan María Mies y Verónica Bennholdt Thomsen, para el paradigma económico moderno, basado en el pensamiento dualista, "no hay un concepto de trabajo que se aplique a otra realidad que la del trabajo asalariado [...]; cualquier otra actividad, como por ejemplo la desempeñada por las madres en el cuidado de sus hijos, se clasifica bajo la categoría de *sector informal*, a pesar de la importancia cuantitativa y cualitativa que en realidad tiene".[15]

De esta forma, actividades de diferente talante, en las que están involucradas de manera señalada las mujeres a través del cuidado de múltiples realidades vitales, han sido calificadas como pertenecientes a un dominio distinto del cultural y civilizado, más próximas a la naturaleza y a la biología y, por tanto, carentes de valor públicamente reconocido. La causa fundamental de esta devaluación, se insiste desde el ecofeminismo, está en el hecho de que tales actividades no contribuyen de modo directo en la producción crematística y, sobre todo, porque en ellas lo cultural y lo natural no son elementos absoluta y estrictamente separados.[16]

[14] Frédérique Apffel, "Rationality, the Body and the World: from Production to Regeneration", en F. Apffel y S. Apffel [eds.], *Decolonizing Knowledge: from Development to Dialogue,* Clarendon, Oxford University Press, 1995, pp. 20 y 21.

[15] M. Mies y Verónica Bennholdt Thomsen, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy,* Londres, Zed Books, 1999, p. 170.

[16] *Cfr.* V. Shiva, "Reductionism and Regeneration: A Crisis of Science", en M. Mies y V. Shiva, *op. cit.* En otro lugar, esta misma autora comenta acerca de la asimilación devaluativa entre labor de subsistencia y naturaleza: "El trabajo de las mujeres y en las comunidades agrarias de subsistencia (esto es, aquellas que no producen para el mercado, sino para el autoconsumo), por ejemplo, está basado en el uso múltiple y la administración de la biomasa como forraje, abono, alimento y combustible. La recolección de abono en el bosque es parte de un proceso *que imita a la naturaleza,* transfiriendo fertilidad a las cosechas". Desde la perspectiva de la ciencia económica moderna, anclada en este punto sobre todo en el pensamiento de Locke, "este trabajo

Entre las consecuencias del "trabajo mercancía" y su presencia en la sociedad contemporánea, desde el ecofeminismo se ha destacado una pérdida en la capacidad humana para relacionarse con los otros y con el entorno, toda vez que los vínculos intersubjetivos tienden a formularse en términos de *quid pro quo*, y las relaciones con el mundo natural, por su parte, se dirigen hacia la instrumentalidad ilimitada.[17] Estaríamos en presencia de una de las más amplias exaltaciones del *homo faber*, aquella noción de lo humano que llega a su culminación exclusivamente a través de la producción de artificios y mercancías. En el ámbito ecológico, esta categoría antropológica, como bien ha puesto de relieve Jesús Ballesteros, se encuentra en la base de la mentalidad industrialista para la cual el hombre sólo depende de la civilización, de tal manera que su relación con la naturaleza se manifiesta mediante un dominio incondicionado, acompañado del optimismo progresista respecto de las condiciones del futuro: éste siempre será mejor que el pasado, por el avance del dominio y de la sustitución de la naturaleza, por medio de la simulación y el artefacto.[18] Por otro lado, la producción industrial basada en la eficiencia racionalizada ha requerido y privilegiado un tipo de trabajo cuya característica esencial es la impersonalidad.[19] Ella se refiere, en esencia, a la reducción de los vínculos personales que pudieran motivar el trabajo. Estos vínculos, como los que surgen del parentesco y de la vida comunitaria, pasan a un segundo término cuando la relación más importante en el fenómeno del trabajo como mercancía es el contrato por el cual precisamente se vende la fuerza laboral;[20] o como lo expone José Pérez Adán desde la socioeconomía: el afán de beneficio se impone al espíritu de servicio.[21]

---

es marginado y hecho invisible por su *mimetismo con la naturaleza*". V. Shiva, *The Violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology and Politics*, Londres, Zed Books, 1991, p. 32. Las cursivas son mías.

[17] *Cfr.* F. Apffel, *op. cit.*, p. 24.

[18] *Cfr.* J. Ballesteros, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 15-16. En completa sintonía con lo expuesto por Ballesteros, se sitúa el pensamiento de Hannah Arendt quien en *La condición humana* expone: "El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los obje- tos de fabricación, sino también la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza, que claramente toman su ser sin ayuda del hombre y tienen una existencia independiente del mundo humano, pierden su valor debido a que no presentan reificación que proviene del trabajo". Hannah Arendt, *La condición humana* [trad. del inglés de R. Gil], Barcelona, Paidós, 1993, p. 175.

[19] *Cfr.* F. Apffel, "Development and Repression: a Feminist Critique", en *Lokayan Bulletin*, enero-febrero, Nueva Delhi, 1991, p. 32.

[20] *Cfr. idem.*

[21] *Cfr.* J. Pérez Adán, *op. cit.*, p. 112.

En definitiva, el ecofeminismo nos alerta acerca del modelo de relación sinalagmático *quid pro quo*, implícito en el trabajo asalariado, y sobre todo acerca de su expansión a la mayor parte de las actividades humanas, de tal manera que éstas se verán estimuladas sólo si media un pago en dinero por la actividad realizada. También nos advierte que otro tipo de vínculos —completamente diferentes los sinalagmáticos que por igual requiere de la labor y actividades humanas— se ven desplazados y en esta trayectoria los propios vínculos se ven amenazados.[22] Por último, señala que la asignación unilateral de valor al trabajo en términos crematísticos aparece como un acto discriminatorio en sí mismo, a través del cual se ha justificado la subordinación de las mujeres, de otras culturas que no coinciden en la misma lógica, y el dominio sobre la naturaleza.[23] En estas circunstancias, se plantea una disyuntiva: ¿qué actividad humana se considera trabajo y cuál no?

Trabajo y ecología: hacia la recuperación axiológica del trabajo a través del cuidado

Un importante componente del discurso feminista contemporáneo tiene que ver con la recuperación de la dimensión humana del cuidado. En efecto, ésta sería, según lo ha puesto de relieve Jesús Ballesteros, uno de los argumentos centrales del neofeminismo, caracterizado por su naturaleza complementaria y su propósito genérico en restituir socialmente los denominados *valores femeninos*, frente al creciente riesgo de la deshumanización total de la sociedad, provocada por la influencia del tecnosistema.[24] Expuesta con pocas palabras, la dimensión humana

[22] "Mediante la exclusión de los reclamos de otros —señala Frédérique Apffel—, en particular los reclamos de los parientes y de otros miembros de la comunidad, esta relación propietaria, unitaria y exclusiva tiene el efecto más devastador sobre la solidaridad comunitaria, sencillamente porque ya no une a las personas". F. Apffel, "Development and Repression...", p. 32.

[23] Para un análisis en detalle acerca del carácter dispar entre mujeres y varones en el plano laboral contemporáneo, con especial atención de los casos que tienen lugar en la Unión Europea, *vid.* Elvira Martínez, "Mujer y mercado laboral", en Ángela Aparisi, y J. Ballesteros [eds.], *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Pamplona, EUNSA, 2002; y en el mismo lugar, puede consultarse una reflexión de fondo con relación a los elementos constitutivos del trabajo que supera los defectos del economicismo y de la utilización que éste ha hecho de la discriminación por el género: hacia una "vida buena" para las mujeres en materia laboral. Janne Haaland, "Un nuevo feminismo para el siglo XXI", en A. Aparisi y J. Ballesteros, *op. cit.*; sobre las consecuencias geopolíticas y ecológicas del economicismo laboral, puede consultarse: V. Shiva, *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, Londres, Zed Books/Third Wold Network, 1993.

[24] *Cfr.* J. Ballesteros, "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de

del cuidado actualiza una idea de libertad como autonomía relacional o interdependencia recíproca; asimismo, concreta la contextualización del ser humano como alguien que requiere de la asistencia de otros para su supervivencia y perfección.[25] Como lo ha interpretado Alasdair MacIntyre, la dimensión humana del cuidado es una de las condiciones para la emergencia del razonador práctico independiente, sobre todo por lo que respecta al papel fundamental de la dependencia como manifestación de la condición humana en sus necesidades: "para que un ser humano llegue a florecer sin condiciones, *qua* ser humano, su vida entera es la que debe florecer, por lo que el individuo debe aprender a través de la experiencia el lugar que ocupa tanto la independencia como la dependencia de otros en las diferentes etapas de una vida floreciente".[26]

En este sentido, el neofeminismo de la complementariedad sostiene que, en la medida en que han sido las mujeres quienes han manifestado existencialmente una mayor capacidad para el cuidado, están en una mejor situación para reivindicar la valoración social de estas actividades: "es indudable —comenta Ballesteros— que la mujer presenta una mayor connaturalidad con esas tareas (vinculadas al cuidado de otros), dado que ha existido una histórica diferencia entre las ocupaciones de las mujeres, dedicadas a la guarda de lo humano [...], mientras que los varones se dedicaban a la caza"; por tanto, sin caer en un neotribalismo al considerar que la dimensión humana del cuidado es un coto exclusivo para las mujeres,

> la distinta ocupación de mujeres y varones habría otorgado a la mujer una superioridad ética, en cuanto que es más elevado relacionarse con humanos, que dominar la naturaleza y cazar animales. De ello habría derivado una mayor facilidad de la mujer para concebir la acción como *praxis*, atendiendo a todos los momentos del proceso, cuidando los detalles.[27]

Al mismo tiempo, como afirma Giulia Paola Di Nicola desde el personalismo, el cuidado como manifestación del respeto incondicionado de la persona propicia que las mujeres sean protagonistas del desarrollo de una conciencia cultural, que transita desde el reconocimiento de la diferencia hacia la antropología de la reciprocidad: *amo ergo sum*, sería la fórmula mounieriana para contrarrestar el enfrentamiento de un *cogito* frente a otro, de una esencia frente a otra.[28]

---

la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea", en A. Aparisi y J. Ballesteros, *op. cit.*, p. 15.

[25] *Cfr. ibidem,* p. 19.

[26] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 134.

[27] J. Ballesteros, "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo...", p. 21.

[28] *Cfr.* Giulia Di Nicola, *Reciprocidad hombre/mujer. Igualdad y diferencia* [trad. del italiano de P. Manzano], Madrid, Narcea, 1991, pp. 189-190.

La necesidad de recobrar la dimensión humana del cuidado ha sido asimilada por el ecofeminismo, sobre todo por la vertiente conocida como ecofeminismo del sur, del tercer mundo, de la subsistencia o de la continuidad vital.[29]

La categoría teórica con la que se ha producido tal asimilación es la *perspectiva de la subsistencia*: consiste en una idea marco idónea para comprender, de manera realista, diversos ámbitos de la actividad humana. Estaría basada en una noción de la libertad, cuyo ejercicio se concreta en "la ausencia de subordinación o trascendencia de la realidad de las necesidades humanas, de los límites que de ellas derivan y de los límites que provienen de la naturaleza".[30] El planteamiento central de la perspectiva de la subsistencia está, dicho con otros términos, en el reconocimiento de que las condiciones de un mundo materialmente finito, "la libertad *dentro* del dominio de la necesidad puede ser universal, mientras que la libertad *de* la necesidad puede estar sólo al alcance de unos pocos".[31]

A partir de la "perspectiva de la subsistencia", aparece una idea axiológicamente renovada del trabajo: por un lado, porque propone una nueva orientación ecológica de la actividad económica que supone, en primer lugar, el reconocimiento de su profunda dimensión ética. Es decir, la constatación de que las relaciones económicas implican, antes que la evaluación de su eficiencia, la realización de un acto en congruencia con la elección de ciertos valores:

---

[29] Esta vertiente ecofeminista, dicho con pocas palabras, considera imprescindible rechazar la interrupción de los vínculos entre la cultura y la naturaleza, así como entre el hombre y la mujer, con el fin de mantener, o en su caso recuperar, las condiciones para la supervivencia humana en las circunstancias actuales de deterioro ecológico. Expuesto en otros términos, para este ecofeminismo lo fundamental sería asegurar la no separación o discontinuidad entre la cultura y la naturaleza, con el objeto de garantizar la continuidad de la vida humana. O como lo ha expuesto Frédérique Apffel: "la continuidad de la vida significa la continuidad de las generaciones y por tanto, de los arreglos sociales. En forma más incluyente, significa la continuidad de la vida-mundo, esto es, de la cultura con la naturaleza". F. Apffel, "Economy and Life Regection", en J. Gourd, *A Different Kind of Journey*, Helsinki, The Finnish Antropological Society, 1991, p. 243. El ecofeminismo de la subsistencia ha sido estudiado por varios autores en distintos lugares; sirvan de ejemplo los siguientes: Mary Mellor, *Feminism & Ecology*, Cambridge, Polity Press, 1997, pp. 48 y ss.; Carolyn Merchant, *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, Londres, Routledge, 1992, pp. 106 y ss.; Vicente Bellver, "El ecofeminismo, entre la Deep Ecology y el Enviromental Justice Movement", en Carmen Nuevalos y V. Bellver [coords.], *Una mirada diferente. La mujer y la conservación del medio ambiente*, Valencia, Edetania, 1999, pp. 88 y ss.; J. Ballesteros, "Por un ecofeminismo personalista: más allá de la oposición entre androcentrismo individualista y feminismo biologista", en C. Nuevalos y V. Bellver, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

[30] M. Mies y V. Shiva, *op. cit.*, p. 8.

[31] *Ibidem*, p. 297. Las cursivas son mías.

> necesitamos —señala María Mies en este sentido— una nueva economía moral en la que la participación personal se plasme a través del compromiso con determinadas responsabilidades [...]; una economía basada en la certeza de que, en la coyuntura ecológica en la que nos encontramos, *producir no sólo se limita a ofertar, y consumir no es sólo comprar, sino que también son política.*[32]

Por otro lado, un segundo cambio relevante para la nueva dirección ecológica de la economía se refiere a las relaciones sociales vinculadas con los intercambios. En este sentido, para la postura ecofeminista que venimos comentando, sería prioritario el acercamiento real de los objetivos e intereses de quienes participan en los diversos actos económicos de producción, distribución, consumo, etcétera, situando en un segundo plano a las relaciones competitivas que tienen como objetivo fundamental la obtención de ganancias. De esta manera, se revertiría aquella tendencia que, en opinión de Vandana Shiva, equivocadamente defiende la idea de que el resultado de múltiples decisiones competitivas, exasperadas y egoístas, sea de auténtico beneficio para los seres humanos, así como para las relaciones armónicas entre éstos y la naturaleza.[33]

Así, y con apoyo en la perspectiva de la subsistencia, el ecofeminismo reconoce la urgencia de afirmar el valor auténtico de diversas actividades productivas en las que no media la remuneración económica como factor esencial y definitorio; pero en las que, por el contrario, se actualiza la "epistemología de la duración": la expresión concreta de la adaptabilidad humana al entorno natural y comunitario, mediante un trabajo resistente a la entropía y socialmente responsable, basada en la conciencia de la vulnerabilidad y dependencia ontológicas del ser humano. Se trataría, en concreto, de aquellas labores cotidianas "dirigidas a la duración, que abrazan la generación biológica, el sustento diario, la cohesión social y

---

[32] M. Mies, "Moral Economy. A Concept and a Perspective", en R. Rilling *et al.* [eds.], *Challenges: Science and Peace in a Rapidly Changing Environment,* Marburg, Schriftenreihe Wissenschaft der Männer, 1992, p. 23; *cfr.* M. Mies y V. Bennholdt, *op. cit.*, p. 121. Jorge Riechmann ha visto claramente esta necesidad cuando afirma, en la misma dirección de la perspectiva de la subsistencia: "en la situación en la cual la economía se ha internacionalizado fuertemente, la desigualdad a escala mundial aumenta, y grandes masas de población del Norte disponen de un fuerte poder de compra [...], *cada vez más decisiones de compra y de consumo nos ponen frente a problemas morales de gran envergadura.* Con nuestras opciones de consumo, en muchos casos, estamos contribuyendo a que aumenten o disminuyan fenómenos como el hambre, la devastación ecológica, la explotación infantil, la desposesión campesina o la pobreza urbana". Jorge Riechmann, "Necesidades humanas frente a límites ecológicos y sociales", en J. Riechmann [coord.], *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad,* Madrid, Libros de la Catarata, 1998, p. 316.

[33] *Cfr.* V. Shiva, "Decolonizing the North", en M. Mies y V. Shiva, *op. cit.,* p. 273.

la generacional",[34] llevadas a cabo por mujeres y hombres en todas las latitudes, aunque predominantemente en los países del denominado tercer mundo, asegurando su propia subsistencia sin comprometer la ajena. El ecofeminismo defiende la legitimidad de este tipo de actividades, resaltando su carácter realista, frente a las desacreditaciones provenientes de la ideología del progreso, que ven en ellas un desandar la historia. De igual manera, el ecofeminismo sostiene la concreción de la perspectiva de la subsistencia en la valoración social del trabajo, en la medida en que contribuye a la rectificación del camino del sometimiento, la dominación, y en muchos casos, la alienación que sobre todo padecen las mujeres y amplias poblaciones de la periferia económica global:[35] el trabajo valorado

[34] M. Mies, "The Need of a New Vision: The Subsistence Perspective", en M. Mies y V. Shiva, *op. cit.*, p. 321.

[35] Aquí hacemos referencia a la contribución del ecofeminismo frente al denominado por Jesús Ballesteros como *desproletarización del trabajador* o pérdida de sentido del trabajo y de sus vínculos directos con la vida, como el sustento, y en este caso, subordinado a ella: el resultado de este menoscabo es la primacía del derecho de propiedad sobre otros derechos indiscutiblemente superiores, como el de la vida, y la posibilidad de la marginación económica como manifestación de violencia en tanto *heteromarginación*: la explotación de los más desfavorecidos económicamente, es decir, de los ciudadanos pasivos que no cuentan con los recursos, entiéndase los derechos de propiedad, para hacer efectivas sus necesidades y demandas en el mercado. *Cfr.* J. Ballesteros, "Los derechos de los nuevos pobres", en J. Ballesteros [ed.], *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 138-140. *Cfr.* J. Ballesteros, *Posmodernidad: decadencia...*, pp. 44, 46 y 47. Al mismo fenómeno se refiere José M. Naredo con el concepto de *miserabilización*, donde "la persona, carente de trabajo e ingresos, aparece como un residuo obsoleto e inadecuado a las nuevas exigencias del 'desarrollo', y que cae con facilidad por la pendiente de la marginación social, al perder su condición de ser humano capaz de asegurar su propia subsistencia". José Naredo, "Sobre pobres y necesitados", en J. Riechmann [coord.], *Necesitar, desear, vivir...*, 1998, p. 176. En *Adiós al proletariado*, André Gorz señala en esta misma dirección que con las presiones productivistas del capitalismo y del socialismo científico, el trabajo deja de ser una actividad concreta y personal, donde quien labora vive su trabajo como el ejercicio inmediato de su autonomía, para configurarse como un "trabajo general abstracto", percibido por este autor como negación y alienación. En este caso, el trabajo es despojado de sus determinaciones particulares y vitales, hasta el punto de no ser más que una operación indiferente a toda cualidad personal, necesidad de un objeto determinado y relación con lo que se produce: "el mismo sentido de la noción del trabajo cambia —dice Gorz—: no es el obrero el que trabaja la materia y ajusta sus esfuerzos según los efectos de lo que debe producir. No, ahora es más bien la materia quien trabaja al obrero: los efectos están ya ahí, rigurosamente predeterminados, demandando ser producidos, la máquina ha sido previamente regulada para producirlos y espera del obrero una sucesión de gestos simples, a intervalos regulares. Es el sistema mecánico quien trabaja; tú le prestas tu cuerpo, tu cerebro y tu tiempo para que se haga el trabajo". En el fenómeno contemporáneo del trabajo como negación y alienación, la tecnología tiene una influencia capital, según reconoce el propio Gorz: los afanes de mejoramiento de la producción

con los criterios que aporta la perspectiva de la subsistencia, como lo explica Vandana Shiva, "no se basa ni en la separación ni control de otros, sino en la descentralización responsable: los orígenes de la no identidad como individualidad, así como del reconocimiento de la continuidad entre lo natural y lo humano".[36]

Expuesto en síntesis, el ecofeminismo busca la incorporación del trabajo, entendido como la "ocupación humana que la sociedad espera que sus miembros ejecuten, bien sea por necesidad personal o social, o bien voluntariamente, pero siempre respondiendo a ciertos condicionamientos ambientales (tanto naturales como sociales)",[37] en las claves sociales y políticas de hoy. En este sentido, vincula sus esfuerzos, como se ha esbozado más arriba, con buena parte del movimiento feminista contemporáneo al intentar que la sociedad considere el valor de las actividades asociadas al cuidado de lo humano, a la atención y servicio del *otro*. Es decir, intentan dar "poder y reconocimiento públicos a los trabajos y servicios orientados a subvenir las necesidades sociales reales, que se manifiestan originalmente en los ámbitos privados",[38] y que, por tanto, pasan ocultos a pesar de su trascendencia. Por ejemplo y en este orden de ideas, Janne Haaland ha hecho énfasis en las labores humanas asociadas al cuidado, que derivan de la paternidad y la maternidad en tanto que situaciones existencialmente profundas, que no se pueden confundir como simples "papeles". Según esta autora, hoy en día aparece con mayor urgencia la necesidad de valorar de manera conjunta los trabajos implícitos en la crianza de los

en términos fundamentalmente cuantitativos, como un fin social en sí mismo, hacen que la evolución tecnológica obstaculice en muchos casos que el trabajo pueda ser fuente de identidad, de sentido y de poder para los que lo ocupan. *Cfr.* André Gorz, *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo,* Barcelona, El Viejo Topo, 1981, pp. 31-32, 77-79; la cita textual se tomó de la p. 43. En el mismo sentido, Antonio Colomer Viadel ha puesto de relieve la lógica que vincula, en un mismo silogismo, al productivismo, el imperativo tecnológico y la precariedad del trabajo: "el hilo de esta argumentación —nos indica— pretende que no pudiendo desobedecer a razones de efectividad, de productividad y de competitividad, una empresa, para enfrentarse al nuevo sistema tecnológico, si no está con salarios bajos, debe plantearse un número más bajo de puestos de trabajo; según esta lógica es necesario reducir éstos, porque sólo así puede salvarse el sistema económico: el mal social de la precariedad del trabajo no le atañe especialmente, debe ser asumido por la colectividad, y la lógica del beneficio es sacrosanta". Antonio Colomer, "El trabajo ante la encrucijada tecnológica. ¿Hacia una revisión de la ética social?", en A. Colomer [coord.], *Sociedad solidaria y desarrollo alternativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 40-41.

[36] V. Shiva, "Decolonizing the North", en M. Mies y V. Shiva, *op. cit.*, p. 273.

[37] J. Pérez Adán, *Sociología. Conceptos y usos*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 118.

[38] J. Pérez Adán, *La salud social. De la socioeconomía al comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 56. *Cfr.* J. Haaland, *El tiempo de las mujeres. Notas para un nuevo feminismo*, Madrid, Rialp, 2000, p. 27.

hijos, tanto para la madre como para el padre, junto a las labores que se realizan fuera del ámbito familiar. Se trata de una reivindicación política y no de una tarea de la que tenga que encargarse el mercado: requiere la superación de un feminismo igualitarista, que a final de cuentas reprodujo los esquemas masculinos o sólo forzó la adaptación de las mujeres a los mismos; y de modo paralelo supone el reclamo por el establecimiento de condiciones de vida laboral para los hombres y mujeres, de acuerdo con sus necesidades *qua* hombres y mujeres, entre las que despunta la paternidad y la maternidad. Y todo ello, con el objetivo a largo plazo, de restaurar el liderazgo que proviene de mujeres y hombres maduros, forjados en el crisol de la entrega personal, así como en el respeto del otro en sus diferencias.[39] Desde el ecofeminismo que venimos estudiando, se propone un objetivo básico similar toda vez que la mayor parte de sus propuestas se apoya en un "reclamo de lo femenino que aspira a la auténtica y verdadera superación del dualismo moderno antivida, antimujer, antinaturaleza, situado detrás de la idea de progreso".[40] Aspira, además, a la aceptación de la realidad ontológica y antropológica de las mujeres mediante "una visión de la mujer estrechamente relacionada con su vida y su trabajo, sus contextos vitales cotidianos, sus actividades relacionadas con la vida y los símbolos que las acompañan".[41]

---

[39] Janne Haaland, "Un nuevo feminismo para el siglo XXI", en A. Aparisi y J. Ballesteros, *op. cit.*, pp. 179-183.

[40] M. Mies y V. Bennholdt, *The subsistence perspective...*, p. 191.

[41] *Ibidem*, p. 203.

III. ARTE Y RELIGIÓN

GILBERTO ACEVES NAVARRO
Una poética en torno a la visión contemporánea

Ingrid Fugellie Gezan*

> Así, la frivolidad es el antídoto más eficaz contra el mal de ser lo que se es: merced a ella engañamos al mundo y disimulamos la inconveniencia de nuestras profundidades.
>
> *Cioran*

Existe un claro hermetismo (no obstante la manifestación de una real transparencia) en la serie presentada por el maestro Gilberto Aceves Navarro. Su título, *Ahora que estoy viejo te mando cartas mamá*, nos sumerge en territorios aún más profundos, o al menos nos ayuda a develar el misterio con la inmediatez que nuestras desviaciones modernas exigen. Una vocación hermenéutica nos recuerda entonces que el producto del arte discurre en espacios cifrados: aquellos que tienen por virtud agitar la imaginación y subvertir el pensamiento.

En esta perspectiva, las lecturas se vuelven infinitas y surgen desde los más remotos lugares; el oficio de comprender multiplica hipótesis y aconseja mirar desde dentro, con la atenta observación del que busca ávidamente algo pequeño; o como quien acerca el oído para advertir la levedad de un insecto. Asistimos a la tarea de armar el rompecabezas que un conjunto de piezas rotas intencionalmente por el artista propone al ensayo y error de quienes miramos.

* Escuela de Diseño Gráfico, Universidad Intercontinental, México.

Se resiste y brota la luz al mismo tiempo, resuena el pulso de una voz interna y emerge, desde una ausencia que otrora fuese presencia ineludible, el hilo que lleva de vuelta al espacio fundacional de la creación: la madre. Gilberto Aceves Navarro en muestra de proverbial frescura la invoca, pidiéndole con sus cartas y mensajes fragmentados —de marcado tono quejumbroso— algo de su energía creadora límpida, original, fantasmática, especialmente ahora que se declara viejo. Una vejez de tiempo, la de estos tiempos viejos, los de la modernidad tardía. El artista, que es brújula y talismán, registra movimientos imperceptibles, los revela; una escritura sutil y enigmática prolonga el trazo demoledor y contundente de lo real. Se trata de una letra que busca recuperar la forma en su vocación por comunicar. Confusión y claridad, dos caras de un mismo discurso, necesarias, inseparables. La ocultación del sentido —rasgo inobjetable de la contemporaneidad— corre paralela a la necesidad de restitución; vacuidad y búsqueda de plenitud, distanciamiento del ser y deseo interminable por llegar al centro de lo vivido; movimientos, todos ellos, entorpecidos irremisiblemente por una sociedad que enfrenta la realidad como imagen virtual en la pantalla de un mundo minimizado. Una pseudorrealidad dotada de la misma omnipotencia y carácter elemental que en otros tiempos informó los mensajes icónicos para las masas iletradas. La idea de hermetismo, en cambio —vinculada a la magia y al misterio—, aparece en la obra que nos ocupa como antídoto al imaginario que nos ofrece la *forma publicitaria*, cuyo rasgo más característico y mercenario persigue saturar los sentidos y sustituir placer genuino por consumo interminable de mercancías.

I

La serie "Cartas", un conjunto de cajas de madera de tamaño reducido (35 × 35 y 45 × 45 cm) que contiene fragmentos de dibujos clavados y cubiertos por un vidrio, constituye uno de los textos plásticos más arriesgados y enigmáticos del artista. La imagen ha perdido aquí por completo su integridad original, para dar paso a elementos apenas ligados a la pared de su continente, la caja. Cartas incomprensibles y *atrapadas* en un contenedor que irónicamente refiere una pantalla (en cuyo caso se trataría de un correo electrónico...), transparentando *objetos reales* destrozados. ¿Nostalgia del correo postal con su carga de materia que integró visualidad, tacticidad y hasta sonido y aroma a la lectura y recepción de un mensaje, el cual *objetivamente* se trasladaba por el espacio en el tiempo? Estas cartas escritas a la madre inexistente constituyen por sí solas un compendio de nostalgia y tristeza. Los papeles rotos, el texto incoherente, el encierro en una caja difícil de abrir, la presencia del clavo y sus referencias bíblicas

al sacrificio del Hijo... ¿Alguna parte del artista transmite sufrimiento por la pérdida de coherencia de un mundo visual que ha significado tanto para él y su vida? Sabemos de la crisis que la práctica de las artes plásticas atraviesa en el presente, como en otros estadios clave y definitivos de su historia. Intuimos lo que un momento como éste pueda significar para quien ha comprometido su trayectoria en el mundo desde el hacer y volver a hacer la plástica interminable, la vida entendida como una sucesión de obras creadas desde su concepción en la idea, hasta la más fehaciente concreción objetal. ¿Qué cabe aún en este cosmos saturado de imágenes y objetos? ¿Cuál es la tarea constructiva fundamental a la que se han de destinar las energías creadoras? Pareciera que cierta intolerable percepción de inutilidad exige recobrar el sentido. Quizá la madre, que es dadora y fundadora de vida, pueda tener respuestas, especialmente *ahora que estoy viejo* y que la experiencia acumulada por los años me acerca más al origen, en una especie de *tour* circular que al alejarnos del presente acrecienta nuestra capacidad de comprenderlo. Los dibujos rotos han perdido su sentido original y ahora buscan, clavados en una caja, la inefable oportunidad de la transfiguración.

La carta como relato de lo vivido es, en sí misma, creación. Recreamos la memoria que selecciona el pasado e informa acerca de nuestra vocación por recomponer el mundo. El pasado que como tal no existe, puesto que lo que así llamamos constituye una visión que se configura desde el presente con aquellos fragmentos (muchas veces inquietantes) reconocidos como pertenecientes a nuestra vida anterior. Piezas que acomodamos a la sensibilidad y transformamos, por lo tanto, en verdaderos episodios de una historia privilegiada, la que hemos vivido. Las cartas no carecen de nostalgia y deseo. Transmiten el velo subjetivo que caracteriza nuestra percepción vibrante del mundo. Llevan el sello de lo que quisiéramos vivir o lo que tememos. Las cartas de Aceves Navarro están rotas, y roto el deseo queda al menos la posibilidad de un nuevo intento, la reparación; o una tristeza interminable, la desesperanza.

II

"Mira cómo estoy" es el nombre para un conjunto de 15 piezas de formato muy pequeño (15 × 15 cm), cuyo motivo es el autorretrato. Las obras, de una clara connotación metafórica y que nos llevan a pensar en esa *obscenidad de lo demasiado visible* (Baudrillard), destacan en su abordaje un contorno-envolvente que registra la forma esquemática que el maestro *ha patentado* como silueta de su cabeza. Salvo por la presencia ocasional de un ojo, pero especialmente por el dibujo de sus característicos lentes, es que podemos reconocer esta marca como signo del personaje. En el

interior del contorno se entremezclan una serie de elementos. A manera de *collage*, cuerpos superpuestos, fragmentos de dibujos y manchas de característica densidad pictórica conviven sin plantear a la mirada intención alguna de unión e integridad. Los recortes de cuerpos denotan aspectos de evidente sello pornográfico e invitan a *mirar*. Desde una invitación tan virtual como autoritaria, de la misma manera en que los mercaderes de la visión promiscua (parapetados en la obviedad de los medios y sus fantasmagóricos *reality shows*) hipnotizan a las masas inquietas y perturbadas por la creciente impunidad de un sistema que se reproduce interminablemente, y no sólo a nivel simbólico. De nuevo, la imagen del caos se impone y *reclama* atención en este *mare magnum* de formas epidérmicas y atropelladas. ¿Qué es lo que ocurre al interior de la mente entendida como pantalla de la subjetividad? ¿Es este enredo de formas corporales mutiladas, de masas voluptuosas como vistas a través de una mirilla, de unas manchas juguetonas sin sentido, lo que el mundo interno del pintor ofrece a la mirada *otra?* No podemos eludir la invitación que él mismo nos hace a observarle; gesto que continúa el diálogo misterioso con la madre ausente y que tiene además el valor de preludiar una mirada cargada de sentido ético: "mira *cómo* estoy". Gilberto Aceves Navarro nos invita a evaluar el paisaje que registra un *órgano* aparentemente invisible: el psiquismo y su función representativa del mundo. Como si la cámara secreta de un supuesto ojo interior fuese capaz de autorretratarse. El sueño de la representación visual del pensamiento llevado a la pintura o más bien a la plástica, en un intento desesperado por recuperar el valor atemporal del oficio, de la marca de la mano, del peso específico de lo concreto. Un característico actuar que ninguna máquina ha logrado remedar, incapaz de registrar el mundo inconquistable de los sueños y los contenidos inmateriales de la mente. Esta visión que la cabeza-continente nos ofrece no puede, paradójicamente, ser percibida por los ojos inexistentes de quien la porta. Su función —como todo intento del arte— es mostrar, permitir ver. Al revés de lo que hemos aprendido, es desde fuera, desde la mirada espectadora que seremos capaces —literalmente desde la distancia y en el intento por *vernos* la colectividad entera de los seres humanos— de comprender y subvertir el panorama desolador de un mundo que observamos y vivimos, pero que no logramos entender. El pintor ofrece en silencio una invitación a rectificar la visión en el interjuego de las limitaciones compartidas, puesto que allí está la clave de una salida fundamental, la del amor que crea, contiene y construye. No son imágenes las que nos faltan, sino el encuentro de los puntos de vista dispersos, el abrazo de las miradas. Miradas que al contemplarse, como sucede en el disfrute de la pintura, adviertan el paso que vincula y fertiliza. Una mirada como de madre, que abraza y cobija al mismo tiempo.

III

"¿Ya viste cómo estoy?", última serie de la muestra, continúa lo autorreferencial a partir, esta vez, de impresiones serigráficas sobre tela. Se trata de 20 piezas que comparten formato (50 × 50 cm) y registran la impronta de un autorretrato gráficamente construido e intervenido de modo sistemático por la superposición de manchas gestuales, recortes de dibujos pegados y emplastamientos matéricos de diversa densidad y color. Tomada esta serie como episodio final de una narración programáticamente externalizadora, podríamos decir que se trata del momento más cercano al comentario del desencanto actual en los modos de producción del arte, del hacer repetitivo y del desvergonzado uso de la fórmula vacía. Aceves Navarro toca aquí el tema del producto serial, del arte en la época de su *salvaje* reproductibilidad técnica (parafraseando a Benjamin) y del epílogo conceptual del arte. Lo banal se superpone a la tela especialmente por el procedimiento, y urde las apariencias de un metafórico cadáver a estas alturas momificado. Juguetona deconstrucción del propio yo del artista, condenado al ocultamiento, bloqueo y desgarro por un sistema que premia la superficialidad, el engaño y lo destructivo. A veces anegado, otras atravesado (como un doliente e inútil san Sebastián de la posmodernidad), literalmente partida, hundida y cortada, la imagen del artista espía en ejercicio de su inevitable y perentoria vocación de *voyeur*. Detrás de cada intervención está *esa* mirada, la mirada que busca ser descubierta en el esfuerzo por un vínculo que penetre de manera crítica y reflexiva el ser en el mundo. El rescate de una mirada profunda sobre lo que sucede a nuestro alrededor, restituyendo el sentido que contiene cada elemento de realidad. El ojo en su capacidad de atravesar obstáculos epistemológicos, porque detrás de cada mancha existe una presencia, un giro de las cosas, una inédita porción del universo. Ante el concepto erosionado de identidad que propone el presente simulado, a pesar de la apuesta arrogante por la vacuidad, la salida irónica del arte en sus múltiples y misteriosos vericuetos.

Una vez más el artista se ha hecho cargo de mostrarnos el mundo, y en este caso, desde el diálogo que nos propone una de las más consistentes y comprometidas obras de las artes visuales del México contemporáneo.

Este texto ha sido escrito como un homenaje al maestro Gilberto Aceves Navarro por su extraordinaria trayectoria artística, y con motivo del merecido reconocimiento que la Academia Mexicana de Ciencias y Artes

BERGSON Y EL IMPRESIONISMO[1]

Jorge Martín*

> La cultura viva consiste precisamente en ser capaz de percibir relaciones como las que existen entre la filosofía de la vida y la pintura impresionista. Quien nada entiende de ello, tampoco puede entender a Bergson.
>
> *Adorno*

Introducción

En el año 1889 Bergson defendió su tesis doctoral, el *Essai sur les données immédiates de la conscience*. En esta obra el joven filósofo elaboró por primera vez su famosa, y a menudo incomprendida, teoría de la *durée*. La misma nos pone en presencia de un tiempo real, que es percibido por la intuición desinteresada, y que se diferencia del tiempo espacializado y homogéneo construido por la pragmática inteligencia humana. La filosofía, en este contexto, es concebida como más cercana al arte que a la ciencia puesto que, si bien no es arte en sentido estricto, tiene con el mismo profundas afinidades en la medida en que ambos presentan en su base una intuición y ambos perciben la realidad tal como es, sin velos interpuestos.

* Filosofía, Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

[1] Este artículo fue leído en el VII Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, 2004 y escrito a la memoria del Dr. Alberto Martín.

Hacia la misma época, el talento de un grupo de pintores comenzaba a ser reconocido y la cotización de sus cuadros iniciaba lentamente un alza que ya no tendría límites. El movimiento que los unió entre 1863 y 1883 aproximadamente fue llamado impresionismo. El impresionismo pictórico tuvo eco en otras ramas artísticas, como en la música de Debussy, la literatura de Proust y la escultura de Rodin.

Entre el impresionismo y la filosofía de Bergson se pueden percibir principios compartidos, los cuales, más que responder a una influencia directa de uno sobre el otro, son expresiones de un mismo *Zeitgeist*. El objetivo del presente artículo consiste en presentar las semejanzas que se encuentran entre la pintura impresionista y la filosofía de la *durée*.

La teoría estética de Bergson

A pesar de haberlo proyectado, Bergson nunca consagró una obra entera a la problemática estética. No obstante, es posible percibir su interés por la misma en toda su producción filosófica. Los fundamentos de su teoría estética coinciden con los de la teoría de la intuición, por lo cual, para comprender aquélla, será preciso retomar y exponer, aunque no sea más que en forma simplificada, los principales aspectos que caracterizan su filosofía.

El gran descubrimiento sobre el cual Bergson elabora toda su obra filosófica es el concepto de duración. El mismo, expuesto por primera vez en el *Essai* pero cuyo alcance ha sido ampliado considerablemente en obras posteriores, se ha ido gestando en oposición al esclarecimiento del concepto de espacio. La importancia del problema de la naturaleza del espacio radica en que éste y la duración constituyen el único dualismo presente en su obra. Bergson considera que a lo largo de la historia de la filosofía se ha confundido el tiempo con el espacio, lo cual ha dado origen a diversos problemas. Él busca disipar estos problemas purificando al tiempo de la contaminación del espacio; tal purificación alcanza su madurez no en su primera gran obra sino en *Matière et mémoire* y en *L'Évolution créatrice*.

En su última posición asumida, él distingue, por un lado, el espacio geométrico, lo extenso; por otro, la extensión concreta que es propiedad de la materia. El primero no participa de la duración, puesto que en el espacio no hay sucesión; no hay un antes ni un después, sino simultaneidad. La materia, por el contrario, se desarrolla en el tiempo real, participa de la duración. Sin embargo, materia y espacio pueden ser vinculados. Los movimientos que constituyen la materia poseen un ritmo tal de duración que se encuentran orientados hacia el espacio, aunque éste sea un límite ideal al cual nunca pueden arribar.

Por otra parte, Bergson demuestra en el segundo capítulo del *Essai* que el número es solidario de la noción de espacio o, para ser más precisos, que nos representamos el número por una yuxtaposición en el espacio. Los análisis que realiza Bergson sobre las relaciones existentes entre el número y el espacio poseen una gran importancia porque, a partir de ellos, nuestro filósofo busca mostrar los alcances y los límites del conocimiento matemático. A través de la matemática, la ciencia nos proporciona un conocimiento abstracto que desnaturaliza la realidad, en forma completa en la vida profunda de la conciencia, y en forma mínima —aunque no nula— en el nivel macroscópico de la materia. A partir de las reflexiones realizadas por Bergson, resulta que el espacio, producto de la inteligencia, le confiere al número tres características: la yuxtaposición, la discontinuidad y la impenetrabilidad. La duración no posee ninguna de estas características: a la yuxtaposición del espacio él opone la fusión del tiempo real, y a la discontinuidad e impenetrabilidad de este medio vacío y homogéneo opone la continuidad y penetrabilidad de la duración.

La duración, a su vez, abarca fundamentalmente dos aspectos: por un lado, una contemporaneidad del pasado y del presente, para lo cual es indispensable una memoria ontológica que conserva todos los estados pasados en el momento actual; por otro, diversos grados de fusión entre el pasado y el presente en dirección al porvenir, lo cual supone distintos grados de tensión de la duración. La memoria pura, que hace, por así decirlo, la bola de nieve consigo misma, posibilita que haya cambio y que éste sea creador. Es decir, que en la duración, ya sea de la materia ya sea de la conciencia, no hay cosas sino progresos. Y la distancia que separa la cosa del progreso es la misma que separa lo acabado de lo que está haciéndose. Por este motivo, Bergson se opone a concebir la sustancia como sustrato, puesto que equivale a concebirla como una *cosa* inmutable fuera del tiempo. El filósofo considera que el tiempo, el cambio constituyen la realidad misma, por lo cual la concepción de un sustrato inmutable sólo puede representar una ilusión intelectual. El ser es tiempo, el tiempo es cambio, y el cambio no implica soporte alguno: "Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil".[2]

La intuición es la forma de conocimiento que propone Bergson para superar las limitaciones generadas por la percepción y la inteligencia. Para pensar intuitivamente no debemos trascender nuestra conciencia y nuestra percepción; el único requisito imprescindible consiste en superar la orientación utilitaria que caracteriza nuestra vida. La filosofía, entonces,

[2] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 1381-1382.

según su concepción, es un conocimiento no pragmático, cuya finalidad radica en contemplar cada realidad en su pureza original, como duración continua, heterogénea y creadora. La intuición, como método filosófico, no sólo nos permite una visión o contacto directo con el objeto percibido, sino también una coincidencia con él. Por este motivo, la intuición no requiere de símbolos, porque éstos se interponen entre el hombre y la duración, y, constituidos sobre el espacio, no permiten que el hombre tenga un acceso directo a la realidad.

De los análisis realizados se desprende que la teoría filosófica de Bergson presenta profundas afinidades con su teoría estética; no obstante, él destaca las siguientes diferencias entre filosofía y arte: la filosofía no prolonga la intuición hasta su dispersión artística en imágenes; la filosofía, a diferencia del arte, somete la intuición al análisis crítico de la inteligencia y de la ciencia; lo que el arte proporciona a algunos privilegiados y en forma esporádica, la auténtica filosofía debería hacérselo experimentar a todos los hombres en forma continua; el pensamiento filosófico se orienta preferentemente al estudio de la vida interna por sobre el conocimiento de los objetos externos; y, finalmente, mientras el arte supone una aguda percepción del presente, la filosofía supone una percepción más profunda en la medida en que no aísla al momento presente de su pasado heredado.

La intuición implica, según su concepción, una percepción desinteresada, un esfuerzo por superar la orientación utilitaria que ha impreso la vida en nuestro cuerpo. Que esta prolongación perceptiva es factible lo demuestra la existencia, a lo largo de la historia, de hombres que han privilegiado una percepción *ingenua*, una percepción por la percepción misma, por sobre una percepción orientada a extraer algún provecho material. Estos hombres son los artistas. Los sentidos y la conciencia, en forma habitual, no nos presentan del objeto su riqueza individual sino, más bien, su faz homogénea y general, la que nos sugiere la acción más conveniente para realizar. La vida, de vez en cuando y por un feliz descuido, genera almas *desligadas,* y según el desinterés provenga de la conciencia o de tal o cual sentido, surgirán poetas, pintores o músicos. Esta percepción virginal nos permite correr el velo de los convencionalismos, nos posibilita aprehender la realidad en su pureza originaria.

La intuición estética nos permite simpatizar con la belleza de la realidad. Rilke ha expresado mejor que nadie este aspecto en la figura de Rodin:

> Entonces se apostaba para pintar, como un cazador frente al paisaje, limitándose, primero, a contemplar. De esa manera tomaba parte en el paisaje, se sentía admitido, se le incorporaba; advenía, él mismo, paisaje. Durante años esa asimilación fue completa: se levantaba al mismo tiempo que el sol

> y comulgaba con todo lo que es grande. Así encontró lo que buscaba: la ciencia, la alegría, el rocío fresco e intacto de su fuerza, la unión perfecta con toda cosa importante y su comprensión serena de la vida... "Si hoy tuviese la oportunidad de dibujar a cielo abierto, emplearía el mismo método que para mis desnudos: un rápido contorno tomado de lo vivo que después retocaría en casa. Pero ante todo, mirar, unirse, identificarse con lo que nos rodea".[3]

La simpatía con la realidad, de acuerdo con Bergson, suscita en el alma del artista una emoción estética, la cual presentará diversos grados de profundidad, según la amplitud de estados de conciencia que coloree. La auténtica emoción, un estremecimiento afectivo del alma, no surge como consecuencia de una idea, sino que es supraintelectual: precede a la representación de la inteligencia, la contiene en forma virtual e incluso llega a ser su causa. La belleza consiste, entonces, en la emoción que sentimos ante la presencia de determinados objetos; así, la belleza artística es considerada por Bergson anterior a la belleza natural, la cual sólo es admirada por los hombres en la medida en que se percibe por la interpretación que de ella han dado los artistas. Toda emoción, a su vez, presenta una prolongación intelectual en forma de representación, y, del lado de la voluntad, un impulso libre hacia la acción. El artista, pues, impregnado de emoción, adormecidas sus potencias activas y en un estado de docilidad perfecta, no resistirá la inclinación a transmitir su experiencia.

Para Bergson, la finalidad de la obra de arte consiste en producir belleza, y el artista logra esto al revelarnos la realidad misma. A partir de esta creación, los hombres, enriqueciendo su percepción, contemplarán en la naturaleza lo que aquél les ha enseñado. Como ha escrito Proust:

> La gente de gusto nos dice hoy que Renoir es un gran pintor del siglo XVII. Pero al hablar así olvidan el Tiempo y la circunstancia de que ha hecho falta mucho —el transcurrido hasta el siglo XIX— para que Renoir fuese aclamado como gran artista. Para lograr este reconocimiento el pintor o el artista originales proceden a la manera de los oculistas. El tratamiento de su pintura o su prosa no es siempre agradable. Pero una vez terminado, el profesional nos dice: "Mire ahora". Y el mundo (que no ha sido creado una sola vez, sino tantas como ha sobrevenido un artista original) nos parece enteramente diverso del antiguo, más perfectamente claro. Pasan por la calle mujeres distintas de las de otros días, porque son tipos de Renoir, unos tipos de Renoir en los que antes no queríamos ver mujeres. También los carruajes, y el agua, y el cielo, son de Renoir, y sentimos deseos de pasear por un bosque semejante a aquel que el primer día nos parecía cualquier cosa menos un bosque; por ejemplo, una tapicería llena de numerosos tapices, pero carente de los matices precisamente propios de los bosques. Tal es el universo nuevo y perecedero

[3] Rainer Maria Rilke, *Cartas a Rodin*, Buenos Aires, Leviatán, 1995, p. 61.

que acaba de ser creado y que durará hasta la próxima catástrofe geológica que desencadene un nuevo pintor o un escritor genial.[4]

La filosofía de Bergson y el impresionismo

Bergson suele contraponer dos métodos filosóficos: el de las ciencias abstractas, en las cuales predomina la lógica del hombre; y el de las ciencias concretas, en las cuales la lógica humana está subordinada a la de la naturaleza. Encontramos la primera postura formulada en el *Discours de la méthode* de René Descartes, en el cual la matemática se presenta como la clave que permite revelar los secretos de la naturaleza, mientras que la *Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard representa la otra dirección de pensamiento. Afín en su filosofía a la metodología de Bernard, Bergson caracteriza así su pensamiento:

> La naturaleza es lo que ella es, y como nuestra inteligencia, que forma parte de la naturaleza, es menos vasta que ella, es dudoso que alguna de nuestras ideas actuales sea lo bastante amplia para abarcarla. Trabajemos, pues, en dilatar nuestro pensamiento; forcemos nuestro entendimiento; rompamos, si es necesario, nuestros cuadros; pero no pretendamos estrechar la realidad a la medida de nuestras ideas, cuando son nuestras ideas las que deben amoldarse, ampliadas, sobre la realidad.[5]

Descartes ha escrito que la finalidad de su método era hacernos "dueños y poseedores de la naturaleza";[6] Bergson contrapone a esta postura la actitud que según él debe caracterizar al filósofo y al artista: "La regla de la ciencia es aquella que ha sido establecida por Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda; busca simpatizar".[7]

Si aplicamos esta diversidad de métodos filosóficos a la pintura, resulta posible establecer un paralelismo entre la filosofía cartesiana y la pintura del Renacimiento y del academicismo, mientras que la pintura impresionista presenta puntos en común con la metodología de Bernard y la filosofía de Bergson. Frente a la tendencia racionalista que caracteriza a la postura académica, el impresionismo se presenta como una pintura no intelectualista; como ha dicho Renoir: "Llegáis ante la naturaleza con teorías y la naturaleza lo echa todo por tierra. Las teorías no hacen pintar un buen cuadro y, con frecuencia, no sirven más que para disimular la

[4] Cit. por André Maurois, *En busca de Marcel Proust*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1958, pp. 171-172.

[5] H. Bergson, *op. cit.*, p. 1439.

[6] René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 145.

[7] H. Bergson, *op. cit.*, p. 1362.

insuficiencia de los medios de expresión".[8] En palabras de Bergson: "Tratad de ver únicamente con vuestros ojos. No reflexionéis y, sobre todo, no razonéis. Haced a un lado el saber; id a la búsqueda de la impresión ingenua, inmediata, original".[9] El artista impresionista privilegiará la percepción sensorial de lo vital, de la naturaleza. De allí el interés por los paisajes, por la creación al aire libre, tal como lo expresa Debussy: "Cantar con el decorado natural de la belleza del cielo, poder comentar sinfónicamente esa hechicería cotidiana que es la puesta del sol, son empresas emocionantes para cualquiera que tenga el sentimiento de las relaciones que unen dinámicamente el arte y la naturaleza".[10]

Toda teoría pictórica supone una postura frente al problema del espacio; e incluso, como ha dicho la crítica Liliane Guerry, "la concepción espacial de un artista es, en verdad, lo que autentifica a éste y lo individualiza".[11] La postura clásica, fijada con posterioridad por Lessing, establecía la distinción entre artes del espacio y artes del tiempo; mientras que la poesía, por ejemplo, se desarrolla en el tiempo, se considera que "el espacio es el ámbito del pintor".[12] Una vez abstraído casi por completo el tiempo, el pintor renacentista procede a matematizar el espacio mediante la perspectiva. Ésta consiste en la "construcción de un espacio totalmente racional, es decir, infinito, constante y homogéneo".[13] El contexto sociopolítico en el cual surge esta concepción pictórica es el capitalismo naciente de las ciudades italianas en los siglos XIV y XV. El artista, al igual que el comerciante burgués, presenta una particular preocupación por pensar la cantidad, por no perder precisión, por no descuidar el detalle. Por detrás de esta teoría se percibe una concepción estática de la realidad, reflejo de una sociedad que pretende ser inmutable y jerarquizada, y con una subjetividad soberana, ordenadora de la naturaleza y con pretensiones de objetividad.

Como consecuencia de la aplicación de la perspectiva, se desprenden las siguientes características de la pintura renacentista: el pintor, que se encuentra frente a la naturaleza, elabora en su tela, cual demiurgo, un microcosmos cerrado de acuerdo con la leyes de la simetría, del equilibrio y de la composición; la realidad es concebida como un conjunto de

[8] Auguste Renoir, en Maurice Serullaz, *La pintura impresionista*, Barcelona, Garriga, 1962, p. 11.

[9] H. Bergson, *Le rire*, en *op. cit.*, p. 398.

[10] Claude Debussy, *El señor Corchea y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 110-111.

[11] Liliane Guerry, *Cézanne y la expresión del espacio*, Córdoba, Assandri, 1959, p. 16.

[12] Gotthold Lessing, *Laocoonte*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 185.

[13] Erwin Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1973, p. 8.

sustancias densas e inmutables, cerradas sobre sí mismas, y claramente diferenciables las unas de las otras, lo cual se obtiene a través del empleo de dibujos-contornos, "vacíos" y claroscuros; se apoya, finalmente, en la noción de color local o color descriptivo, según el cual cada objeto presenta un color constante.

La revolución pictórica llevada a cabo por el impresionismo se apoya sobre dos fundamentos: una nueva concepción espacial, y la importancia concedida a la luz solar. Frente al espacio geométrico de la perspectiva, que nos presenta un cuadro cerrado en sí mismo, con privilegio de los aspectos cuantitativos e inmutables, el impresionismo recurre a un espacio sensorial, que destaca la apertura, el movimiento y lo cualitativo.[14] El pintor impresionista ya no se considera un soberano u ordenador frente a la caótica naturaleza; la misma, que abarca la realidad humana, excede los límites estrechos que pretende imponerle la inteligencia del hombre. De aquí también la afinidad del impresionismo con el arte nipón, tal como lo hallaban los impresionistas en las estampas de Utamaro u Hokusai, en las cuales no se encuentra la perspectiva antropocentrista que pretende abarcar y disponer de la naturaleza a libre antojo. Esta nueva concepción espacial se manifiesta fundamentalmente en tres características de la pintura impresionista: por un lado, la perspectiva tiende a desaparecer, llevando el espacio hacia las dos dimensiones. Esta tendencia llega a su plenitud con Cézanne y Gauguin; por otro lado, un método caro a Degas, consiste en que el punto de vista del pintor se desplaza, se descentra, de modo tal que se nos presentan ángulos singulares y exagerados; por último, lo pintado ya no se concibe como un microcosmos encerrado en los límites de un cuadro. Por el contrario, como en algunas obras de Manet y de Monet, el cuadro deviene un fragmento de la naturaleza, que se prolonga más allá del mismo.

Todas las restantes características esenciales del impresionismo dependerán del rol central que se le reconoce a la luz. A partir de esto, la luz y sus infinitas variaciones pasan a ser el sujeto principal del cuadro. Se trata de captar un momento efímero en la fluidez de la naturaleza. En palabras de Bergson: "El pintor fija en la tela, con colores que no volverá a ver, lo que a cierta hora de cierto día, vio en cierto lugar".[15] Y la expresión de lo efímero se logra mediante de una técnica que consiste en no acabar las figuras, lo cual elimina estabilidad y da impresión de fugacidad.

El color local desaparece y cede su lugar al color-luz, de modo tal que el color conquista su autonomía. Nadie mejor que Bergson ha explicado esto:

---

[14] *Cfr.* Vicenc Furió, *Ideas y formas en la representación pictórica*, Barcelona, Ánthropos, 1991, p. 257.

[15] H. Bergson, *op. cit.*, p. 464.

A medida que la fuente luminosa se aproxima, el violeta adquiere un matiz azulado, el verde tiende al amarillo blanquecino y el rojo, al amarillo brillante. Inversamente, cuando la luz se aleja, el azul de ultramar pasa al violeta, el amarillo al verde; finalmente, el rojo, el verde y el violeta se aproximan al amarillo blanquecino. Estos cambios de matiz han sido notados desde hace algún tiempo por los físicos; pero lo más notable, para nosotros, es que la mayor parte de los hombres no los perciben si no prestan atención o se les advierte. Decididos a interpretar los cambios de cualidad por cambios de cantidad, comenzamos por admitir en principio que todo objeto tiene su color propio, determinado e invariable. Y cuando el matiz de los objetos se aproxima al amarillo o al azul, en lugar de decir que vemos cambiar su color bajo el influjo de un aumento o una disminución de la iluminación, afirmaremos que el color permanece el mismo, pero que nuestra sensación de intensidad luminosa aumenta o disminuye. Sustituimos, pues, también aquí la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que da nuestro entendimiento.[16]

El impresionismo —y en esto es seguidor del romanticismo y sobre todo de Turner— diluye los contornos de los objetos a través de la luz. Es la desmaterialización: los objetos se penetran unos a otros. Los vacíos desaparecen, sólo resta una continuidad cualitativa: "Dentro de su materia, tan abierta y porosa, el cuadro impresionista produce una impresión de superficie unida, todo él trabajado con la misma pasta, con una continuidad tan espesa de toques de luz, que produce una cierta opacidad, una leve sensación de términos poco discriminados".[17]

En cuanto al aspecto temporal, por último, también la luz resulta ser un elemento dinamizante; por su incesante transformación, por los suaves matices que genera, destaca la movilidad de lo real. El cuadro impresionista nos presenta un fragmento de la naturaleza que se está creando; del mismo, el pintor fijará un solo momento, pero no un instante matemático, porque no existe, sino un presente denso, cargado de pasado y proyectado hacia el porvenir.

Lo que representa la perspectiva para los pintores del Renacimiento y del academicismo, lo es la luz para los impresionistas. Ésta genera todas las diferencias que existen entre ambas concepciones pictóricas. El pintor impresionista, por medio de la luz, privilegia los aspectos temporales sobre los espaciales; subordina los elementos cuantitativos a los cualitativos; funde los contornos de los objetos, otorgando continuidad y dinamismo a la imagen; frente a un presente eterno, atemporal, destaca lo efímero; resta importancia a la subjetividad ordenadora e invoca una percepción

[16] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *op. cit.*, pp. 36-37.

[17] José Camón Aznar, *El tiempo en el arte*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1958, p. 309.

supraintelectual; y, por último, no pretende dominar la naturaleza, sino fundirse con ella en su incesante creación.

Conclusión

La filosofía de Bergson presenta numerosas semejanzas con la pintura impresionista. La teoría de la duración, que contrapone el espacio concebido por la inteligencia humana y el tiempo real percibido por la intuición, nos permite comparar la pintura academicista —que tiene sus fuentes en la pintura del Renacimiento— y la pintura impresionista. El pintor de la Academia construye, mediante su inteligencia y la perspectiva, un espacio geométrico que le permite ordenar la naturaleza; de allí el predominio, en sus cuadros, de lo cuantitativo, de lo discontinuo y de lo estático. El impresionista, por el contrario, contempla desinteresadamente el fluir de la naturaleza, simpatiza con el ritmo creador de la vida; guiándose por la luz, nos presenta una extensión cualitativa, continua y en perpetuo dinamismo. Tales son, como hemos visto, las características de la duración y la intuición bergsonianas; por tanto, ellas encuentran su mejor representación visual en las telas impresionistas.

El impresionismo ha sido calificado de las formas más diversas: subjetivismo, naturalismo, realismo, sensualismo, etcétera. Todas ellas, calificaciones intelectuales, captan un aspecto de su realidad, pero, en su negación implícita, disminuyen su riqueza interior. La pintura impresionista, en cuanto lograda por una percepción desinteresada, supraintelectual, abarca todos estos epítetos y muchos otros más. De los mismos, sólo hay uno que no le corresponde: el de arte irreligioso. Ciertas telas, las más características, reflejan un profundo sentimiento místico naturalista, como ocurre en la llamada *Cappella Sistina* del impresionismo: las *Nymphéas* de Monet. De la misma manera, en la concepción filosófica de Bergson el arte no se halla desligado de lo espiritual. Como él mismo ha dicho de Ruskin, el sentimiento religioso es "el inspirador y el guía del sentimiento estético".[18]

El arte, en palabras de Rodin, "es el placer del espíritu que penetra la naturaleza y adivina el soplo de que ella misma está animada".[19] Este soplo, en el pensamiento de Bergson, es el *élan vital*; por ello mismo, de acuerdo con este filósofo: "Art is a stimulant; it heightens our vitality, whets our appetite for life".[20]

[18] H. Bergson, *Mélanges*, París, Presses Universitaires de France, 1972, p. 629.
[19] Auguste Rodin, *El arte*, Buenos Aires, El Ateneo, 1975, p. 40.
[20] H. Bergson, *op.cit.*, p. 981.

ONOMATOPÉYICOS E INTERJECCIONES EN LA EVOLUCIÓN DEL LENGUAJE

Aníbal Monasterio*

Introducción

Mucho antes de la aparición del hombre anatómicamente moderno hace unos 150 mil años y de la coevolución progresiva del tracto buco-laríngeo en paralelo con las regiones de la corteza inferotemporal izquierda, área de Broca y área de Wernicke, responsables del control de la producción y comprensión del lenguaje respectivamente; nuestro antepasado homínido sin lugar a dudas se comunicaba, aunque no por medio de representaciones lingüísticas. Se sabe que los homínidos estaban inmersos en una red estable de trasmisión social de información mucho antes de la emergencia y cristalización del lenguaje simbólico.[1] Las facultades que se postulan como responsables del salto de transición hacia la posesión de un lenguaje pleno varían entre las teorías existentes.[2] Pero no cabe duda de que capacidades como la teoría de la mente y diversas facultades metarrepresentativas relacionadas, además de la importancia de la pragmática, tienen todos los visos de ser

---

* Facultad de Psicología, Universidad del País Vasco, España

[1] *Vid.* Peter Gärdenfors, "Cooperation and the Evolution of Symbolic Communication", en D. Kimbrough Oller y Ulrike Griebel [eds.], *Evolution of Communication Systems: A Comparative Approach,* Massachusetts, MIT Press, 2004.

[2] *Vid.* Steven Pinker, *El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza, 1995; Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Massachussets, Harvard University Press, 1999.

fundamentales. Nosotros asumimos que en ausencia de un lenguaje simbólico tal como hoy lo conocemos, a saber, durante los primeros pasos de la historia evolutiva homínida, la habilidad para detectar e interpretar las intenciones de los demás es indispensable para la comunicación, e incluso aceptamos, de acuerdo con Gärdenfors,[3] que esta plétora de habilidades cognitivas tiene un orden de preeminencia a la hora de construir una teoría sobre la evolución del lenguaje. No obstante, prestar atención a un estadio intermedio entre la producción de sonidos léxicos y sonidos guturales similares a los producidos por otras especies de primates no-humanas, sonidos a medio camino, como decimos, entre las vocalizaciones animales y el lenguaje,[4] nos pueden poner en la pista sobre la evolución y origen del lenguaje. En este sentido, antes de tratar en profundidad estas clases especiales de palabras —onomatopeyas e interjecciones— que forman parte de la comunicación humana, nuestro plan será hacer un repaso diacrónico a las distintas ideas que del lenguaje se han tenido de mano de figuras influyentes en el campo del estudio lingüístico en general, comparándolas con el redescubrimiento de sus aportaciones (en algunos casos posiciones idénticas) en el debate moderno.

Breve historia sobre el estudio de los orígenes del lenguaje

El hombre siempre se ha sentido atraído por los orígenes, por el fundamento de algo en particular o de todo en general. Era de esperar que la pregunta por el origen del lenguaje no podía escapar a la fascinación y curiosidad intelectual. Heródoto, historiador, cronista y educador griego del siglo V a.C., cuenta que un rey egipcio —Psametico I— quería saber cuál era el primer lenguaje. Para averiguarlo, dispuso que unos niños escogidos —y desafortunados— fueran educados en ausencia de lengua alguna. Aunque los niños dijeron alguna palabra, según Heródoto, obviamente éste no es el mejor procedimiento para encontrar una pista indicativa del estado primigenio de nuestra habilidad lingüística. Transcurrido el tiempo, las diversas especulaciones sobre los orígenes del lenguaje desde la antigua Grecia por parte de filósofos como Platón, hasta el siglo XIX —y parte del XX— con el nacimiento de la antropología lingüística, etnografía e historia lingüística, han postulado un amplio espectro de teorías explicativas. En uno de sus *Diálogos*, el *Cratilo*, Platón explora en función de sus premisas filosóficas la noción del pacto o la imagen descriptiva de las formas arquetípicas en las categorías o nombres en la creación del lenguaje. *Avant la lettre*: ésta es la esencia del debate entre el pionero

[3] P. Gärdenfors, *op. cit.*, p. 245.

[4] Nos referimos a palabras conocidas como onomatopeyas o ideofonemas e interjecciones.

de la teoría de la Gramática Universal, N. Chomsky, y el guardián del conductismo lingüístico, B. Skinner, que tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XX. El lenguaje o bien está dado en función de nuestra condición natural (genética, biología) o, por otro lado, se adquiere por aprendizaje reforzativo estímulo-respuesta.

Según Aristóteles, el lenguaje es un instrumento discriminativo y su empleo sirve para etiquetar, "dar nombre" a las cosas. No obstante el interés general, el *corpus aristotelicum* en su conjunto —y, en particular, de los *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos, De la interpretación* y la *Retórica*— que apunta hacia las bases formales y principios reguladores del pensamiento ordenado —lo cual no es otra cosa que la lógica—, no se encuentra en ninguna obra de Aristóteles tratamiento alguno explícito acerca del origen del lenguaje tal como aparece en la obra de Platón.[5] Aunque revitalizando la controversia planteada por su maestro sobre la naturaleza convencional o pictórica del lenguaje, Aristóteles, en *De la interpretación,* pronuncia las siguientes palabras: "así como la escritura no es la misma para todos tampoco lo son los sonidos vocales".[6] Al igual que con el caso del legado de Platón en los debates más modernos sobre el lenguaje y, sin cometer anacronismo alguno, Aristóteles sienta las bases para que posteriores autores vean en la lógica la estructura suficiente y necesaria para el lenguaje. Un ejemplo es Leibniz y su procedimiento de cálculo para el buen razonamiento y, más cercano en el tiempo, Frege con su visión linguocentrista e isomórfica entre la estructura del pensamiento y el lenguaje. Sin embargo, Aristóteles partidario de la posición contractualista o convencional sobre el origen del lenguaje, quizá la más viable y factible, no arrastra las complicaciones que supone aceptar la teoría de las formas o ideas arquetípicas que Platón sostuvo; la teoría convencional no responde a la pregunta del origen y permanece en silencio ante la historia evolutiva del lenguaje. Por ello, en la breve revisión histórica sobre las ideas relativas al estudio del lenguaje, nuestros siguientes autores continuaron preguntándose acerca de la verdadera naturaleza de éste.

[5] Esto es algo realmente curioso, porque Aristóteles es uno de los pocos filósofos que mayor aportación ha realizado a la filosofía y cultura occidental. Aristóteles cultivó todos los saberes de la época, incluso —como hemos comentado— fundando áreas hoy incardinadas en la filosofía —lógica, metafísica— y revitalizando otras. Durante la Edad Media, Aristóteles se convirtió en la autoridad y referencia obligada para el método escolástico, lo cual condujo a la reflexión filosófica. Actualmente, sigue creando una gran bibliografía año tras año y —si me permiten subvertir la famosa frase de Alfred North Whitehead—, yo diría que la historia de la filosofía en realidad son notas a pie de página de Aristóteles en lugar de Platón.

[6] Josep Blasco, Tobies Grimaltos *et al., Signo y pensamiento,* Barcelona, Ariel, 1999, p. 21.

San Agustín es quizás el primer autor de finales de la antigüedad clásica y principios de la Edad Media que aventura una hipótesis cultural sobre el origen del lenguaje. Al comienzo de sus *Confesiones,* libro I, capítulo 8, nos dice: "Cuando mis mayores nombraban algún objeto y, de acuerdo con ello, se movían hacia algo, yo veía esto y comprendía que a la cosa se la llamaba por el nombre que ellos usaban cuando querían señalarla". La idea del aprendizaje del lenguaje por ostensión al entorno, por medio de un proceso de indexicalidad pura y directa mediante los movimientos corporales o gestos, tiene su eco modernamente en los argumentos expuestos por varios primatólogos y psicólogos evolucionistas.[7] La debilidad de la hipótesis cultural del lenguaje es que olvida —como recordará Noam Chomsky muchos siglos después de la maduración de la posición social establecida por primera vez por San Agustín— que los niños aprenden el lenguaje sin necesidad de un proceso de aprendizaje explícito y con una pobreza de estímulos que hace pensar en un innato equipamiento de las principales funciones lingüísticas.[8] No obstante, la posición innatista conlleva otra serie de desventajas no menos importantes, como por ejemplo dar cuenta de la flexibilidad y adaptación continua del lenguaje. Porque pensar en la negación de un componente neuronal heredado para la facultad lingüística es igual de absurdo que pensar en un repertorio de conceptos internamente representado y heredado. ¿O es que deberíamos pensar que un recién nacido ya entiende el concepto de boleto de ida y vuelta, Barcelona-Tokio escala Frankfurt? En el campo de estudio sobre los orígenes y evolución del lenguaje, al igual que sucede con otras disciplinas que estudian otros procesos psicológicos y de comportamiento, se reproduce el clásico debate entre naturaleza *versus* educación (*nature versus nurture*).

Más adelante, nos encontramos con John Locke, filósofo empirista, que da comienzo al debate moderno sobre el origen del lenguaje. En su obra *An Essay Councerning Human Understanding,* libro tercero, Locke dedica una extensión de cien páginas al lenguaje. Siguiendo la tradición aristotélica de considerar la naturaleza humana esencialmente social, Locke arguye que la primera función del lenguaje es la de crear sociabilidad y comunicar las ideas y afecciones del alma, partiendo de la capacidad instrumental que caracteriza al lenguaje para encontrar signos externos comunes. Locke pensó que el lenguaje es un vehículo de unión que crea lazos entre los hombres. Distinguiendo las condiciones que se han de dar para la presencia del lenguaje, el filósofo inglés no se detiene particularmente en la anatomía del aparato de articulación y fonación,

[7] *Cfr.* M. Tomasello, *op. cit.*

[8] Noam Chomsky, "A Review of Skinner's Verbal Behaviour", en *Language*, núm. 35, 1959, pp. 26-58; S. Pinker, *op. cit.*

porque dice que a este nivel no sería el hombre muy distinto del loro que también es capaz de emitir palabras. Lo realmente específico del lenguaje simbólico —único en el hombre, dice Locke— es el contenido de nuestra mente: las ideas. Ideas que se originan vía mediación de los sentidos y sus correspondientes impresiones, ideas que finalmente dan lugar a las palabras. Esta tesis que sustenta el conocimiento conceptual —lenguaje— en la organización del sistema perceptual se ha mantenido hasta la primera mitad del siglo XX e incluso aún hay autores que la suscriben, ofreciendo un balance de evidencias obtenidas de estudios neuropsicológicos y de neuroimagen.[9] En otras palabras, Locke y su reflejo actual en ciertos estudios en neurociencia cognitiva afirman que los conceptos se organizan y originan mediante del sistema visual. En la medida en que percibimos ciertas propiedades en los objetos, los incluimos en categorías más abstractas junto con otros que comparten las mismas propiedades visuales. Por ejemplo, conceptualizaríamos la categoría "ser vivo", porque discriminamos visualmente que se mueve, tiene cuatro patas o dos o ninguna, etcétera. Sin embargo, la tesis del origen visual del lenguaje ya en tiempos de Locke tuvo sus críticas.

Nuestro siguiente autor en la historia sobre el origen del lenguaje y su evolución, G.W. Leibniz, mantuvo la posición contraria a Locke. Filósofo racionalista en su tratado *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (con una clara alusión crítica a la obra discutida de Locke), Leibniz polemizó con aquél sobre el origen del lenguaje. Para él, el lenguaje sigue un curso de nacimiento inverso al expuesto por Locke. Primero, son los conceptos innatos derivados de la razón pura, a partir de los cuales nombramos los casos singulares. Es decir, tenemos *a priori* un concepto general, el cual nos permite conocer *a posteriori* el objeto referido particular. Este punto de vista innatista del origen del lenguaje, aunque ya lo hemos mencionado anteriormente, merece ser comentado de nuevo, porque la posición innatista que *avant la lettre* representa Platón con su contrapartida moderna en Chomsky y seguidores es asumida de igual modo por Leibniz en algunos hallazgos en neurociencia cognitiva. Por ejemplo, Farah y Rabinowitz[10] han estudiado el caso de un paciente con desórdenes neuropsicológicos, cuyas lesiones provocadas por un infarto en la arteria izquierda posterior durante el primer día de vida lo llevaron a un déficit que afecta a la me-

[9] Irene Kan *et al.*, "Role of Mental Imagery in a Property Verification Task: FMRI Evidence for Perceptual Representation of Conceptual Knowledge", en Alex Martin y Alfonso Caramazza [eds.], *The Organization of Conceptual Knowledge in The Brain: Neuropsychological and neuroimaging perspectives*, East Sussex, Psychology Press, 2003.

[10] Martha Farah y Carol Rabinowitz, "Genetic and Environmental Influences on the Organization of Semantic Memory in the Brain: is 'Living Things' and Innate Category?", en Alex Martin y Alfonso Caramazza [eds.], *op. cit.*

moria semántica de un único tipo de categoría, los objetos vivos. En otras palabras, este individuo no es capaz de identificar seres vivos, nombrarlos o recordarlos, pero posee un conocimiento intacto para otras categorías como, por ejemplo, artefactos. El razonamiento de estos investigadores los lleva a concluir que la distinción entre categorías está codificada en el genoma. Antes de cualquier tipo de experiencia, nuestro cerebro organiza la información semántica en sustratos neuronales diferenciados que, según los autores, viene especificado en el genoma humano.[11]

En el siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XX, se describe someramente la aparición de la antropología lingüística, etnográfica lingüística y las primeras teorías que aportan una explicación evolutiva; el pensamiento darwiniano está ya más o menos consolidado. Con la revolución darwiniana y alguno que otro autor que de forma manifiesta suscribe la lógica darwiniana, concluirá el repaso histórico sobre las ideas acerca del lenguaje. Veamos el papel y el lugar de las onomatopeyas e interjecciones en el origen del lenguaje.

El descubrimiento del nuevo mundo, la expansión colonizadora de las monarquías o imperios europeos, el progreso y desarrollo industrial, la invención de los distintos medios de transporte, entre otros acontecimientos, permitieron el contacto a hombres que hasta entonces se desconocían entre sí. En Europa, en especial, en las primeras asociaciones etnográficas,[12] gracias a las aportaciones de documentos y testimonios de primera mano que traían misioneros, viajeros, exploradores y naturalistas con interés etnográfico, se fue construyendo el poso intelectual necesario que propició el nacimiento de la antropología lingüística.[13] Del estudio y análisis comparativo entre lenguas vernáculas europeas y las lenguas bárbaras de los "hombres incivilizados" se fueron delineando las familias y troncos lingüísticos que actualmente conocemos. Para los primeros antropólogos, las primeras preguntas que habían de responderse eran si existían universales lingüísticos, cuál era la cantidad de diferencias entre lenguas y, la más importante para el propósito de este escrito, cuál ha sido el origen y evolución del lenguaje. No obstante, aunque hay que reconocer los esfuerzos de estos antropólogos lingüísticos y etnógrafos en la empresa por la búsqueda de la naturaleza del lenguaje, no fue sino hasta 1859, con la publicación de *El origen de las especies* de Darwin y en adelante, cuando se pudo teorizar con un mayor rigor sobre el origen del lenguaje.

[11] *Ibidem*, p. 408.

[12] La Sociedad para los Observadores del Hombre, de origen británico está documentada como la primera sociedad etnográfica (*circa* 1790).

[13] En el epígrafe "antropología lingüística" incluimos a la etnografía lingüística comparada e historia lingüística.

En primer lugar, porque los prejuicios y estereotipos sobre la superioridad europea frente a las culturas descubiertas se disiparon en la medida en que las tesis darwinianas revolucionaron el modo de ver al hombre y su relación con el resto de los animales, desplazando al primero de la cúspide de la cadena ontológica del ser. Por ello, si el hombre proviene de un antepasado común compartido con otras formas de vida y, por consiguiente, todos derivamos de un mismo punto, ¿cómo se podían seguir sosteniendo diferencias entre un mismo género, el humano?[14] La presencia de una misma naturaleza, comúnmente compartida entre el *gentleman* inglés, el salvaje indígena o el primate no-humano africano, permitieron a la lingüística comparada o etnográfica iniciar una búsqueda de los universales lingüísticos. La antropología se bifurcó en diversas ramas, entre ellas la biológica (quizá la que más nos interesa y que para el propósito de este escrito recordaremos es la de arrojar luz sobre el origen y evolución del lenguaje), porque ya no se podía sostener que la cultura, la organización social o las instituciones creadas por el hombre aquí o en ultramar eran las responsables de la aparente divergencia, pero equivalente naturaleza humana.

En el contexto de la selección sexual como fuerza o mecanismo causante de la evolución o cambio en la morfología y adaptaciones de las especies a su entorno, para lograr la transmisión de los caracteres genéticos y la supervivencia, el mismo Darwin aventuró una hipótesis sobre la función y origen del lenguaje. Como los machos han de competir por acceder a las hembras, existe una carrera armamentística para mostrar quién desarrolla las mejores capacidades, propiedades,... De este modo, el lenguaje o la fluidez y maestría de su uso fue seleccionada en el hombre para competir por las hembras. Quien mejor use el lenguaje será mejor candidato como pareja sexual; de ahí se entiende la complejidad de la gramática, vocabulario y sintaxis del lenguaje actual. No obstante, existen múltiples razones para pensar que la evolución del lenguaje no fue así.[15] Entre varias de las razones más poderosas, nos dice Fitch, autor contemporáneo y nuestra última autoridad en este recorrido, se encuentra el hecho de que si admitimos que el lenguaje evolucionó para permitir a los machos emplearlo como mecanismo de selección sexual y atraer a las hembras,

[14] Empero, hay que dejar constancia que durante la consolidación del paradigma darwiniano en la época victoriana, mucho antes de resaltarse las características y propiedades comunes entre los hombres, implícito en las ideas evolutivas de Darwin; se buscaron las diferencias no ya biológicas, sino culturales por movimientos, como el "darwinismo social", inspirados por filósofos sociales como Herbert Spencer y Thomas Malthus.

[15] Tecumseh Fitch, "Kin Selection and Mother Tongues: A Neglected Component in Language Evolution", en D. Kimbrough Oller y Ulrike Griebel *op. cit.*, p. 287.

no se explica por qué la ontogenia del lenguaje se desarrolla más rápido en las hembras; ellas tienen mayor habilidad lingüística, mientras que en los machos hay una mayor proclividad a padecer trastornos neuropsicológicos del lenguaje. Fitch aboga por una explicación funcional basada en la familiaridad que, aun cuando admite que no es la respuesta absoluta, es posible considerarla como la precursora del desarrollo de los sistemas de comunicación en el ser humano. Nuestra propuesta no se opone a la visión de Fitch, pero priorizamos, antes que la explicación funcional *ex post,* la explicación funcional *ex ante*. Es decir, antes de preguntarnos para qué sirve el lenguaje —desde la explicación de Fitch para permitir la comunicación honesta entre miembros genéticamente relacionados—, nos preguntamos, sabiendo que sirve para un determinado propósito —y el de Fitch es viable—, qué hace posible ese efecto funcional cualquiera que sea. Esta pregunta y el papel de las onomatopeyas e interjecciones en la evolución del lenguaje ocuparán la última parte del escrito.

Onomatopeyas e interjecciones: el eslabón perdido en la evolución del lenguaje

La teoría motora del lenguaje[16] afirma que los objetos de la percepción son los gestos fonéticos intencionales del hablante, representados en el cerebro del oyente como comandos motores invariantes y que él produciría para generar los mismos sonidos. Recientemente, esta hipótesis ha recibido gran apoyo por el hallazgo de una población neuronal en el cerebro de los monos —área F5 de la corteza promotora—, que se activa cuando un individuo observa el movimiento manual de otro individuo (incluso el experimentador) dirigido hacia la aprehensión de un objeto, como cuando el mismo mono ejecuta la misma acción.[17] Lo más importante es que esta misma población neuronal tiene una área homóloga en el cerebro humano y se encuentra en el área de Broca, zona responsable de la producción del lenguaje. A partir de aquí, múltiples autores han comenzado a especular sobre datos empíricos la posibilidad de la evolución del lenguaje, sobre la base de la capacidad imitativa o simulación interna de las acciones de los demás en nuestro propio cerebro, calificando a este tipo de neuronas manidamente llamadas "neuronas espejo", como el sistema necesario para el reconocimiento e interpretación de las acciones. Los defensores de estas conjeturas bien sustentadas de forma empírica, sostienen que estas neuronas espejo son el vínculo oculto que permite la comunicación entre

[16] Alvin Liberman y Ignatius Matingly, "The Motor Theory of Speech Perception Revisited", en *Perception*, núm. 21, 1985, pp. 1-36.

[17] Giacomo Rizzolatti y Michael Arbib, "Language within our Grasp", en *Trends Neuroscience,* vol. 21, núm. 5, 1998, pp. 188-194.

un observador —oyente— y un agente —hablante—, en la medida en que no hay comunicación posible si no existe la presunción de la existencia de un mismo código compartido por ambas partes. Lo que pretenden y con muy buen criterio es situar a la lingüística en un enfoque basado en la acción. El habla es producto del sistema motor. Sin la activación de los músculos que controlan el movimiento de las cuerdas vocales no podríamos generar las vibraciones de ellas, las que a su vez producen las señales físicas del lenguaje. Pero aún más: siguiendo la lógica de este enfoque enactivo del lenguaje, no podríamos entender lo que se nos dice si no tuviéramos desarrollado un sistema motor equivalente que nos traduce el lenguaje aprehendido. *Aprehendido* porque simbólicamente nos sitúa en la metáfora de coger, de asir con la mano el lenguaje. No sólo porque las neuronas espejo se activan —como los estudios con monos han demostrado—, ante estímulos manuales, sino porque hoy sabemos que el área de Broca tiene un campo de recepción celular de conexiones enviadas por el movimiento braquio-oro-facio-manual. Es decir, el área de Broca responsable del habla humana se activa con el movimiento del tracto buco faríngeo, cara y mano. Para resumir, en un primer estadio de la evolución del lenguaje como sistema de comunicación humano estaba el gesto y el movimiento.

En relación con el tema central de este escrito —las onomatopeyas, las interjecciones y su papel en el origen del lenguaje— podemos decir que éstas son el eslabón perdido en la evolución hacia la cristalización plena del lenguaje. Si damos crédito a la teoría motora del lenguaje que recibe apoyo de estudios neurocientíficos con animales y humanos —y que concluyen la existencia de una población neuronal que funciona como un sistema de correspondencia observación/ejecución—, hallamos que las onomatopeyas e interjecciones son reflejo primigenio, palabras o vocablos lingüísticos que *están recibiendo su significado por imitación de las propiedades identificadas en el objeto referido.*

En primer lugar, las onomatopeyas —por ejemplo, zas, ay, miau, quiquiriquí, guau, talán— han documentado su existencia en todas las lenguas del mundo con independencia de su complejidad. Algunos lingüistas etnógrafos las describen con el término técnico *ideofonemas*, en la medida en que su mera pronunciación o sonido denota directamente el objeto significado. En verdad, hay algo singular en las palabras onomatopéyicas o ideofonemas. Si recordamos la breve historia sobre los estudios del lenguaje, en concreto las dos alternativas ofrecidas por Platón, las onomatopeyas parecen ser una excepción a la tesis del pacto arbitrario como fuente del lenguaje y una confirmación a la tesis de la representación pictórica. Porque la principal característica de las onomatopeyas es que imitan una propiedad intrínseca del objeto significado, aludida directamente en el

vocablo que se forma para hacer referencia al objeto. Sin lugar a dudas, las onomatopeyas, como vestigios que delatan y recapitulan la evolución del sistema de comunicación más potente que posee el ser humano, son el punto de partida hacia la comprensión del lenguaje.

Las onomatopeyas explican cómo se fijó y satisfizo la referencia de nuestras expresiones y términos lingüísticos *in illo tempore*. En otras palabras, nos muestran cómo es que un vocablo "está por" un objeto. Por otra parte, la neurociencia contemporánea contribuye a desentramar el sustrato físico-neuronal que facilitó la obtención del significado, gracias al sistema de correspondencia que crean las neuronas espejo, que sucintamente hemos presentado más arriba. En cuanto al individuo hablante, las neuronas espejo se activan cuando vemos una acción (el gesto fonético de otro) y al mismo tiempo cuando nosotros reproducimos de forma abierta ese mismo acto o lo simulamos en el interior. A partir de aquí, la memoria y las correspondencias establecidas gracias a las neuronas espejo hacen el resto para que un hablante tenga un repertorio de vocablos lo suficientemente extenso para nombrar la ontología de este planeta.[18]

Sin embargo, las onomatopeyas son palabras tan marginales —sólo ocupan 1%— que para muchos lingüistas se hace difícil ver en ellas la llave para explicar el lenguaje e incluso ven a las neuronas espejo como un mecanismo funcional impensable para la evolución del lenguaje.[19] Para estos lingüistas, el modelo sígnico postulado por F. de Saussure, la bidireccionalidad arbitraria entre los sonidos y el significado define principalmente al lenguaje; como hemos visto, las onomatopeyas no son arbitrarias y las neuronas espejo por su propia naturaleza —la base para la emergencia de palabras como las onomatopeyas y otra serie de fenómenos— sólo codifican elementos equivalentes.

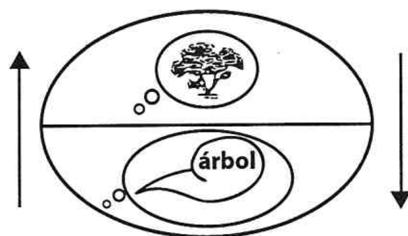
El modelo sígnico de Saussure se ilustra en los siguientes dibujos:



[18] El hecho es que, aunque haya onomatopeyas en todas las lenguas, no las hay para todas las entidades del mundo. Quizás esta presión, la necesidad de ampliar la región ontológica significada lingüísticamente, dio lugar a la explosión lingüística que hoy conocemos, con palabras incluso para denotar objetos inexistentes o ideas conceptualmente inaprensibles. Pensemos en palabras como *nada* o *infinito*.

[19] *Vid.* James Hurford," Language Beyond our Grasp: What Mirror Neurons can, and cannot, do for the Evolution of Language", en D. Kimbrough Oller y U. Griebel, *op. cit.*

En palabras de Saussure, "el signo es por tanto el resultado de la asociación del significante con el significado". [20] La relación entre el significado y el significante es el proceso de significación que viene ilustrado por las flechas.



Saussurre prosigue: "Estos dos elementos están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente. Buscamos el sentido de la palabra latina árbol o la palabra por la que el latín designa el concepto árbol, y es evidente que sólo las comparaciones consagradas por el lenguaje nos parecen conformes con la realidad y descartamos cualquier otra que pueda imaginarse"; más aún, Saussure dice que "el lazo que une el significante al significado es arbitrario o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*."[21]

El principio de bidireccionalidad arbitraria entre sonido y significado es, sin tener que comprometerse con la escuela semiológica francesa fundada por Saussure, en toda su extensión cierto. En realidad, ésta es la propiedad que caracteriza al lenguaje. Pero lo que hemos intentado demostrar en este escrito con respecto a las onomatopeyas es que en un primer estadio de la evolución del lenguaje como sistema de comunicación, las palabras simbólicas —técnicamente ideofonemas— fueron el estadio primigenio para la aparición de la referencia en el lenguaje a través del desarrollo de un mecanismo imitativo presente en nuestra mente. Y sobre la base de un sistema de significación motor, el tránsito hacia el lenguaje estuvo mediado por el canal gestual, que al final propició la apertura a la denotación de entidades heterogéneas.[22]

Pero si las onomatopeyas son la llave para conocer la evolución del lenguaje y sus aspectos funcionales más característicos —por ejemplo, la referencia—, el significado viene a ser explicado por otra clase no menos importante de palabras: las interjecciones.

[20] Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1995, pp. 102-103.

[21] *Ibidem*, p. 104.

[22] *Vid*. M. Arbib "How far is Language beyond our Grasp? A Response to Hurford", en D. Kimbrough Oller y U. Griebel, *op. cit.*

La comunicación entre organismos evolucionó a partir de la expresión de estados internos significativos. Tales estados son difíciles de simular y su significado es enteramente honesto. Por ejemplo, cuando yo piso a alguien el dedo gordo del pie, *ceteris paribus*, la respuesta resultante es una vocalización somática, es decir, una interjección del tipo ¡ay! Las interjecciones, expresiones o voces retóricas permiten la comunicación de estados afectivos directos que al mismo tiempo abrieron paso a la modulación de la prosodia en el habla. Es propio de las interjecciones mostrar un cierto grado de intensidad por la entonación o estrés del habla, hecho que provee un mayor grado de información sobre el estado afectivo que se percibe. Se sabe que estas vocalizaciones somáticas producidas en respuesta a un estímulo espontáneo son mediadas por la posición del cuerpo y la postura. Es muy difícil que la fonación seca y directa de un ¡ay!, tras un pisotón, se realice adecuadamente sentado, mientras que en posición erecta la salida del aire de los pulmones a través del tracto bucolaríngeo es mucho más natural y menos limitada, lo que de nuevo permite trasmitir más información sobre las condiciones del emisor de la interjección.

Si en las onomatopeyas hallamos una explicación de la evolución del lenguaje, sin lugar a dudas, las interjecciones nos colocan en la pista de la evolución de ciertos componentes del lenguaje, entre otros, el significado.

En síntesis, las onomatopeyas son, en nuestra opinión, el eslabón perdido en la evolución del lenguaje. Esta clase de palabras nos permite comprender el tránsito desde sonidos guturales o vocalizaciones animales a palabras lexicales con referencia precisa. Todo ello gracias a ciertos mecanismos neuronales, en especial el sistema de neuronas espejo, que facilita el modo de significación imitativo tan característico de las onomatopeyas. Del mismo modo, las interjecciones son la otra cara del eslabón perdido, que ha permitido la emergencia del significado lingüístico.

LA MÚSICA EN LOS CULTOS DIONISIACOS

Adriana Renero*

La música en la antigüedad griega

Para penetrar en el mundo musical griego es preciso alejarnos de nuestras categorías estéticas habituales y pensar en modos, ritmos y armonías diferentes. Al mismo tiempo, es indispensable advertir que en la sociedad griega arcaica la música ocupaba un lugar fundamental, pues mantenía estrechos vínculos con la medicina, la astronomía, la religión, la filosofía, la poesía y la pedagogía, entre otras disciplinas. Lo anterior responde a que la música era considerada un arte peculiar y ambiguo dotado de "poderes especiales" porque actuaba como fuerza capaz de precipitar al hombre a la locura, al mismo tiempo que la curaba, o bien, de elevarlo hasta la divinidad.

Si bien la ambigüedad es significativa y se atenderá más adelante, conviene resaltar que la fascinación de la música, junto con el gesto enigmático que se le reconoció, deriva principalmente del aspecto que mejor la caracteriza: "se expresa sin que se pueda jamás aprehender su objeto".[1] Así pues, la música se nos brinda enigmática, pero también compleja en tanto el sonido que produce puede concebirse de múltiples formas: como elemento físico-matemático, según su función técnico-lingüística, su cualidad artística, ética, mística o según su función religiosa-ritual.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo xx*, Madrid, Alianza, 2000, p. 32.

Esta última función de la música o el papel que, más o menos podemos decir, desempeñaba en los cultos dionisiacos será parte de lo que atenderemos adelante; apoyándonos en testimonios antiguos, nos aproximaremos a sus elementos distintivos (instrumentos, modos o motivos musicales, cualidades, etc.) y a la manera en que la música puede considerarse un recurso para el éxtasis y la embriaguez dionisiaca, dicho con otras palabras, como recurso para la experiencia de comunión con Dionysos.

Instrumentos y modos musicales

Si bien con el tiempo los instrumentos musicales han sufrido variaciones sobre sus formas, sus materiales, sus nombres y, relativamente, sus sonidos, no será difícil reconocerlos a continuación. Los modos musicales de la antigüedad griega, en cambio, han variado profundamente; aunque no tengamos forma de conocerlos con exactitud, es posible llegar a una aproximación.

Diversos mitos contienen la música como uno de sus rasgos principales, ya sea vinculada a la poesía, en conexión con la cosmogonía o con la vida social; el mito de Orfeo, Apolo, Marsyas y Dionysos son algunos ejemplos de ello. Sin revisar detalladamente cada uno de éstos, haremos un par de observaciones que los relacionan: *a)* la música de Apolo es considerada propia de una forma de vida ordenada, racional y civilizadora a diferencia de la música que, como observaremos, corresponde a Dionysos; *b)* la concepción de la música que aflora en el mito de Orfeo[2] es análoga a la que brota del mito de Dionysos. Ambos se centran en la peculiaridad de la música como "poder especial" o, si se quiere decir, "sobrenatural", pero también muestran notables diferencias entre las cuales se destaca su instrumento musical: mientras Orfeo porta la lira, Dionysos tañe la flauta.

Orfeo canta y acompaña su canto con los sonidos procedentes de la lira; la facultad de hechizo o encantamiento, que conocemos de su mito, deriva de dos elementos diferentes aun cuando ambos se presenten fusionados: la poesía y la música. Por otro lado, a Orfeo se le ha representado en actitud serena y contenida; Dionysos, en cambio, expresa su furor con el sonido sugestivo emitido por la flauta y celebra su rito únicamente con la ayuda de la música, que se vuelve más grandiosa aún por medio de la danza que la acompaña: se le ha representado casi siempre como

[2] Dentro del mito órfico, la música es una potencia mágico-encantadora y oscura que subvierte las leyes naturales y que puede reconciliar en una unidad los principios opuestos sobre los que se rige la naturaleza: vida y muerte, cielo y tierra, etcétera. Estas antinomias llegan a anularse unas a otras o a disolverse en el canto ejecutado por Orfeo, precisamente por el poder mágico de su música.

bailarín, como si por ello simbolizara las fuerzas primigenias puestas en movimiento gracias al potencial inmerso en el sonido. De aquí que el embeleso o cautivo órfico sea tan distinto del furor báquico.

La diferencia entre ambos dioses es una muestra de la dialéctica que se presentó en el mundo musical griego y quedó simbolizada por la intensa oposición entre la *citarística* y la *aulética*, o entre la cítara o (una de sus variaciones) la lira y la flauta, y que fue motivo de controversia sobre la prioridad y la antigüedad de uno u otro instrumento.[3] En este punto vale la pena que nos detengamos.

Algunos testimonios antiguos, entre ellos el de Aristóteles, señalan que Atenea inventó la flauta; otros, atribuyen el invento al sileno Marsyas,[4] hijo de Pan, y tienden a situarlo en una época anterior a Orfeo, con el intento evidente de atribuir prioridad a su música. Jean Chevalier se refiere a Pan,[5] personificación de las grutas y de los bosques, como el inventor de la flauta y señala que el sonido de su instrumento arrastraba a la gente hasta la montaña, lo cual le ubicaba, más bien, en relación con un culto agrícola-pastoril.

En cuanto a la lira, la tradición atribuye su invención a Apolo y a Orfeo advirtiendo que éstos propugnaban por un carácter civilizador y racional; incluso se creía que la lira podía sacar al ser humano del estado salvaje o irracional que provocaba la música dionisiaca, en el cual quedaba roto el principio de individuación. Ésta es otra diferencia notable entre la *lyra* y el *aulos*, y que se tradujo en el carácter ético de la primera y orgiástico del segundo.

Para reflexionar sobre lo anterior, debe considerarse que en la antigüedad griega se utilizó el término *nomos* también para el ámbito musical,[6] por lo cual el término *nomoi* equivale a melodía, motivo o tema

[3] E. Fubini, *op. cit.*, p. 46.

[4] Marsyas recogió la flauta arrojada por Atenea y retó a Apolo a una competencia musical, tras la cual el vencido quedaría a merced de su rival. Apolo, después de vencerlo con su lira, lo amarró a un árbol y lo desolló vivo. Otras versiones atribuyen a Apolo un arrepentimiento posterior que le habría inducido a convertir a Marsyas en río. "En Celenas de Frigia está el río Marsyas; éste, si escucha de alguna manera una flauta, produce un gran ruido; en cambio, si escucha una cítara, fluye en silencio, al haberse ahogado en él el flautista Marsyas". En Paradoxógrafos griegos, *Rarezas y maravillas* [trad. del griego de Javier Gómez Espelosín], Madrid, Gredos, 1996, pp. 19-20.

[5] Pan, que vivía en Arcadia, donde guardaba manadas y rebaños, tomaba parte en las orgías de las ninfas de las montañas. El nombre de Pan se deriva de *paein*, pastar. Pan representa al *demonio* del culto arcádico de la fertilidad y es quien había poseído a las ménades sacerdotisas de Dionysos.

[6] Es preciso señalar algunos conceptos que el *Corpus Hermeticum* aclara: "Por lo que respecta a los términos musicales, 'melodía' traduce *harmonía*: en la música griega *harmonía* es el modo o modalidad, es decir, la elección de una octava característica [do-do] y la quinta modal [do-sol]; hay ocho 'armonías' o modos fundamentales (dorio,

establecido de forma rigurosa para las diferentes ocasiones a las que estuviera destinado o en orden de los efectos que producía. El *nomos* o ley musical como tema melódico era construido según un *modo* determinado que se correspondía con un *ethos* concreto.[7] Así, los tres modos principales de la música griega arcaica, como bien destacó Platón en la *República* (398-403c) y retomó Aristóteles en la *Política* (1340b), fueron el *lidio*, doliente y fúnebre; el *dorio*, viril y belicoso, pero que también provoca un estado de ánimo intermedio; y el *frigio*, entusiasta y báquico. Más adelante regresaremos a ellos.

Volviendo a la controversia sobre la prioridad o la antigüedad de los instrumentos mencionados, Platón comenta en las *Leyes* (700-701)[8] que los más antiguos *nomoi* se habrían compuesto para la *lyra*; seguramente, porque la ley musical, como tema melódico, encontraría su forma de expresión más racional por medio de dicho instrumento, cuyas cuerdas se habían dispuesto ya conforme a una determinada ley —pensemos en los pitagóricos—. Mientras el *aulos*, instrumento característico de Dionysos

---

frigio, lidio, mixolidio y sus variantes hipodorio, hipofrigio, etcétera), [de suerte] que *harmonía* es cada uno de los acordes de la lira y, al mismo tiempo, la manera de utilizar ese acorde en función de una ética particular es análogo a nuestra tonalidad. Una determinada *harmonía*, un tono y un ritmo constituyen un *nomo* específico para cada celebración o rito importante. *Vid. Textos herméticos* [trad. del griego de Xavier Renal Nebot], Madrid, Gredos, 1999 p. 238. Asimismo, dice Platón en la *República* (398d-e) que la melodía está compuesta por tres elementos: texto, armonía y ritmo. Y que hay diferentes modos o *nomoi* de acuerdo con las distintas ocasiones (funerales, duelos, procesiones, etc.), definiéndolos dorio, lidio y frigio. Por otro lado, hay que comprender por los conceptos musicales citados y los que se derivan de ellos lo siguiente: cuando hablamos de *melodía*, entiéndase una sucesión —horizontal— de tonos. A grandes rasgos, una *melodía* es una línea en el tiempo con dirección y una figura dada por un patrón de tonos. *Ritmo* es, en sentido general, el aspecto que refiere el tiempo alrededor de la música. *Motivo* es la célula o fragmento musical que puede ser tan corto como de dos o tres notas, o puede ser lo suficientemente largo que su ritmo o melodía sea fácilmente reconocido y recordado cuando regresa otra vez. *Armonía* se llama cuando una melodía se combina con otros sonidos que son claramente subsidiarios (como acompañamientos); en otras palabras, denota sonidos que se escuchan simultáneamente (verticalmente).

[7] E. Fubini, "La invención de los *nomoi*", en *op. cit.*, pp. 41-44.

[8] Concretamente, dice el ateniense a Metilo que la música también se dividía en géneros definidos: himnos, composición poética musical de alabanzas a los dioses o a los héroes; *peanes* (gracias a Homero y sobre todo, por el *Himno a Apolo*, el peán se identifica como formado por un proemio del solista y un clamor ritual del coro del grito *iê paián*); y ditirambo (del griego *dithyrambos*), composición en alabanza a Dionysos, inspirada en un momento de arrebato o entusiasmo, y escrita generalmente con variedad de metros. Mientras que en *La Ilíada*, con el peán se rendían honores a Apolo, en *Las bacantes* de Eurípides, con el ditirambo se pedía la llegada de Dionysos; parece ser que en el placer báquico se mezclaban además trenos (del griego *thrènos*, lamento, canto fúnebre), himnos, peanes y ditirambos.

ligado a los ritos orgiásticos, producía un sonido idóneo para acompañar las exaltadas danzas ditirámbicas[9] —respondiendo a un impulso que no se hallaba regulado por una ley definida—; no obstante, hubo *nomoi* musicales acompañados de flauta y denominados frigios.

En la *Política* (1340a-b), Aristóteles señala los *modos musicales*, que se correspondían con un *ethos* concreto, cuando advierte que nuestro carácter se forma con la música:

> Que somos afectados por ella es manifiesto por muchas cosas y, especialmente, por las melodías de Olimpo,[10] pues, según el consenso de todos, éstas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma [...]. En las melodías, en sí, hay imitaciones de los estados de carácter, y esto es evidente, pues la naturaleza de los modos musicales desde el origen es diferente, de [tal suerte] que los oyentes son afectados de manera distinta y no tienen la misma disposición respecto a cada uno de ellos.

Aristóteles retoma, entonces, los tres modos —lidio, dorio y frigio— y dice que cada uno por su propio carácter influye de manera diferente en quien los escucha: "algunos se sienten más tristes y más graves, como ante el llamado mixolidio; ante otros, sienten más lánguida su mente, como ante los relajados y, en otros casos, con un estado de ánimo intermedio y recogido, como parece hacerlo el modo dorio únicamente, y el modo frigio inspira entusiasmo".[11] Tanto para él, como para Platón, el dorio es el modo moral y educativo por excelencia.

Sobre los instrumentos y sus melodías, dice también Aristóteles que algunos autores versados en filosofía distinguen melodías éticas y entusiásticas, y atribuyen a cada una de estas clases una naturaleza peculiar de los modos; esto es, a cada una de las melodías le corresponde un modo musical: el dorio corresponde a la melodía moral; el frigio, a la exaltada; y el hipofrigio, a una melodía activa. Por otra parte, afirma que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio sino de muchos, pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación o *katharsis*.

De los modos musicales mencionados, el frigio ejerce exactamente la misma influencia que la *flauta* entre los *instrumentos*: uno y otro son

---

[9] "La etimología de 'ditirambo' es discutible y poco clara. Según una etimología popular, significaría 'el que cruzó dos veces la puerta' (del parto) *dís thýraze bebékós*, y es probable que Eurípides piense en ella. El 'ditirambo' como himno y canción de origen dionisiaco fue, según Aristóteles, *Poética* (1449a), el principio de la tragedia, cuyo patrón era Dionysos." Eurípides, *Las Bacantes*, en *Tragedias* [trad. del griego de C. García Gual *et al.*], Madrid, Gredos, 1995, t. III, nota 41, pp. 370-371.

[10] Músico frigio del siglo VIII a. C., se considera alumno de Marsyas e inventor de la armonía.

[11] *Política*, 1340a-b.

orgiásticos y pasionales: "todo transporte báquico y toda agitación análoga se expresan especialmente entre los instrumentos con la flauta, y entre los modos estas emociones reciben el acompañamiento melódico que les conviene en el modo frigio".[12] De aquí que, siguiendo la *Política* (1341a-b), Aristóteles se refiera a la flauta como un instrumento que no posee carácter ético, sino más bien orgiástico. Y que la flauta conlleva un elemento contrario a la educación,[13] pues impide servirse de la palabra cuando se toca. Buen fundamento racional tiene, pues, el relato mítico transmitido por los antiguos sobre la flauta: Atenea, después de haberla descubierto, la tiró. No está de más señalar que la diosa lo hizo disgustada porque la flauta deformaba su rostro; sin embargo, es más verosímil que fuera porque la enseñanza de tocar la flauta no sirve en nada al desarrollo de la inteligencia y a Atenea es a quien se atribuye la ciencia y el arte.

En la *República* (399c-d), Platón, condena tanto a fabricantes como a tañedores de flauta; pero en otros diálogos recalca el poder que encierra el sonido y que la flauta simboliza en grado mayor que los demás instrumentos. En el *Banquete* (215b-c), en el elogio a Sócrates, Alcibíades lo compara precisamente con Marsyas por el dominio que el filósofo ejercía sobre el espíritu humano:

> [Marsyas] [...], en efecto, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca y aún hoy encanta al que interprete con la flauta sus melodías, [éstas] son las únicas que hacen que uno quede poseso y revelan, por ser divinas, quiénes necesitan de los dioses y de los ritos de iniciación. Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo.

Para los antiguos griegos, la música no existía sólo para relacionarla con el ámbito ético o con un aspecto orgiástico y frenético; se creía que entrañaba facultades y poderes aún más profundos, como armonía cósmica, arte con cualidades curativas y posesión divina. Así, el mundo griego pudo haber resaltado el carácter ambiguo de la música: a un tiempo racional e irracional, intelectual e instintivo, ordenador y exaltado.

Música como armonía cósmica

Entre los siglos VI y V a.C., el desarrollo técnico de la música estuvo acompañado de un conjunto de doctrinas que se conoció con el nombre de pitagorismo y constituyó el punto de partida para emprender los conocimientos musicales más importantes de la civilización helénica. Cabe

[12] *Política,* 1342b.

[13] El valor pedagógico de la música lo sigue Aristóteles de Platón. *Vid. Leyes* 812b-e.

hacer algunas observaciones al respecto: los pitagóricos consideraban el término armonía, utilizado en la música, como unificación de contrarios; se extendía este concepto a la armonía del universo, de suerte que el orden por el que se regía el cosmos era un movimiento dinámico y obviamente armónico.

Así, música era la armonía que se producía por el sonido procedente de los instrumentos, el estudio teórico de los intervalos musicales, o bien, la música que se generaba por los astros que giran en el cosmos conforme a leyes numéricas y a proporciones armónicas.[14] Jean Chevalier hace notar que el recurso de la música con sus tonalidades, ritmos e instrumentos diversos puede asociarse a la plenitud de la vida cósmica. Además, la música podía restablecer la armonía espiritual cuando ésta había sido turbada; de tal idea se derivó uno de los conceptos más importantes de la antigüedad: el concepto de *katharsis*. Otra función o cualidad de la cual gozaba la música, desde tiempos anteriores a Pitágoras, era la de actuar como medicina; esta creencia, junto con la de su poder mágico-encantador, era admirada y denominada purificación. De ahí que luego se atribuyera a los pitagóricos, quienes purificaban el cuerpo con la medicina y el alma con la música.

La concepción catártica de la música se hallaba, entonces, en relación directa con la doctrina de la armonía en tanto conciliación y equilibrio de contrarios. A este respecto, Chevalier menciona que, en todas las civilizaciones, los actos más intensos de la vida social o personal siempre se han acompañado por manifestaciones en las que la música desempeña un papel mediador y conciliador, además de promover la comunicación con lo divino.[15]

El poder curativo de la música

La música de la flauta poseía un carácter dual: además de despertar el estado frenético, dice Edwin Rodhe, "las melodías de la flauta [...] debían tener la 'divina' virtud de [...] curar: por la acción de entusiasmo por ellas ejercida".[16] También advierte referencias de los antiguos (Pitágoras, Empédocles, Damon) sobre la curación de la locura, de la pasión amorosa y de determinados estados patológicos, incluso físicos, mediante la música de flauta; ésta tenía virtudes curativas por medio de la exaltación y la depresión de los efectos —como homeopatía—. Al respecto, el testimonio de Teofrasto, citado por Apolonio:

[14] E. Fubini, *op.cit.*, pp. 50-55.

[15] *Vid.* Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1999.

[16] Edwin Rodhe, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 341.

> La música consigue sanar muchas de las afecciones que sobrevienen al alma y al cuerpo, como los desmayos, los temores y los extravíos mentales que duran largo tiempo. Pues la acción de tocar la flauta sana, [...] la ciática y la epilepsia; como se cuenta qué sucedió cuando ante Aristóxeno el músico, mientras iba caminando [...] a consultar el oráculo [...] se detuvo uno en Tebas, puesto en trance por el sonido de la trompeta[17] [...]. Así pues, le hizo moverse al son de la flauta poco a poco, y [...] de manera gradual hizo que soportara también el sonido de la trompeta. La acción de tocar la flauta cura también si alguna parte del cuerpo sufre dolores; encantado el cuerpo por el sonido de la flauta, [...] el dolor se hará menor, y así sucesivamente.[18]

Ya Aristóteles señalaba que algunos están dominados por esta forma de agitación dionisiaca, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos como si encontraran en ellas curación y purificación. Según Rodhe, el convencimiento de que la música y en especial la flauta tuvieran virtudes curativas parece haber partido de las experiencias obtenidas en las purificaciones de las fiestas coribánticas; en los cultos a Cibeles, diosa madre de los frigios.

Al respecto, es oportuno hacer notar el parecido esencial de la cura coribántica con la antigua cura dionisiaca (Platón alude a la cura mediante la flauta en *Leyes* 790d-e). Ambas pretendían llevar a una catarsis mediante una danza contagiosa, acompañada de música orgiástica del mismo tipo que las melodías frigias tocadas con la flauta y el tambor, las cuales producían reacciones similares.[19] Las reacciones o síntomas físicos incluían ataques de llanto y palpitaciones violentas del corazón, acompañadas de perturbación mental; los coribantes estaban *fuera de sí* como los danzantes de Dionysos y, al parecer, caían en una especie de trance. También en el *Ión* (536c), Platón alude a aquellos que toman parte en el ritual coribántico, destacándolos como los que tienen un oído agudo sólo para una melodía, la que pertenece al dios por quien están poseídos, y a esa melodía responden espontáneamente con gestos y palabras mientras permanecen insensibles a todas las demás.[20]

Ya que Dodds refiere las melodías del modo frigio generadas con la flauta, pero también con el tambor, aprovechemos para revisar brevemente lo que dice Chevalier sobre este instrumento.

---

[17] Sobre la trompeta, dice Chevalier que es un instrumento que asocia el cielo y la tierra en una celebración común. Entre los griegos, la trompeta sirve para dar ritmo a la marcha en las grandes procesiones y tiene un poder de evocación: en Lerne, en las fiestas de Dionysos, se hace salir al dios de los pantanos soplando en trompetas escondidas por los tirsos.

[18] Paradoxógrafos griegos, *op. cit.*, pp. 134, 49 (48).

[19] *Vid.* E. R. Dodds, "The Blessing of Madness", en *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[20] *Ibidem*, p. 78.

El tambor está asociado a la emisión del sonido primordial. Éste golpea al oído por efecto de movimientos vibratorios rítmicos; así, el sonido está en el origen del cosmos, de modo que todo lo que se percibe como sonido es potencia divina. El tambor también se concibe como atributo de Shiva, como origen de la manifestación y del ritmo del universo. Su música repite el son primordial de la creación e introduce en el éxtasis; es como una barca espiritual que permite pasar del mundo visible al invisible y está ligado a los símbolos de la mediación entre cielo y tierra. Así como la flauta es verdaderamente un instrumento de éxtasis y de posesión, también lo es el tambor. En África es el eco sonoro de la existencia.

Siguiendo a Chevalier, el tamboril —diferente del tambor de sonido grave, profundo y misterioso—, evoca la danza. En la antigüedad griega, Cibeles se encanta al oírlo; gusta del sonido de los crótalos y de los tamboriles, así como del temblor de las flautas, dicen los *Himnos homéricos*. El tamboril, acompañado de danzas donde marca el ritmo, simboliza una idea de alegría y ligereza. A menudo se le ve, en vasos y vasijas, en las escenas de orgías dionisiacas agitado por las bacantes. Tiene, asimismo, una dimensión cósmica, pues recuerda el movimiento y la música de los astros.

Música como recurso para el éxtasis dionisiaco

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche advierte que la música tiene la condición de narcótico que embriaga, provoca el éxtasis y la danza. Mircea Eliade dice que incita a las mujeres a recorrer de noche las montañas (*oreibasía*) danzando al son de tímpanos y flautas,[21] tal como Eurípides da constancia en varias partes de *Las Bacantes* (coro 155–165): "¡Venid bacantes! [...], festejando [...] al dios de la *evohé*, entre los gritos y aclamaciones frigias, al tiempo que la sagrada flauta de loto melodiosa modula sagradas tonadas, en acompañamiento para las que acuden al monte".[22]

Rodhe menciona que el tropel —o movimiento violento y desordenado— de los fieles, excitado por estas salvajes músicas, rompía a danzar entre estridentes gritos, pues no era el de estas danzas orgiásticas el ritmo suave y mesurado de los griegos de Homero, por ejemplo, donde se movían a los sones del peán, sino como un torbellino furioso, delirante, que arrastraba a los danzantes, a modo de un río desbordado por las faldas de las colinas o, según observa Penteo en *Las Bacantes* (780), como un furor que se extiende cual fuego, como si la voluntad de bailar se apoderara de

[21] *Vid.* Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Buenos Aires, Paidós, 1999, t. I, p. 462.

[22] Eurípides, *op. cit.*, p. 354.

ellas. Estos relatos nos proporcionan imágenes de lo que pudo ser el ritual dionisiaco y una aproximación del efecto que producía la música en las fiestas báquicas; sin embargo, tratemos de reflexionar más en este punto.

"El delirio de las bacantes, con los movimientos convulsivos y espasmódicos, la flexión del cuerpo hacia atrás, la contorsión y la agitación de la nuca [...] implica[ba] la invasión del yo por una persona extraña, lo que corresponde propiamente al *enthusiasmos* de los antiguos, es decir, a la posesión",[23] Chevalier da más luces cuando menciona que la danza, al ser un ordenamiento rítmico, contribuye a la organización y a la reabsorción cíclica del mundo. De manera general, las danzas rituales son un medio de restablecer las relaciones entre la tierra y el cielo. Y en la antigüedad griega, de la misma manera que sucede con la música, existía una relación entre el movimiento de los danzarines y el de los astros y esferas planetarias.

Entre los griegos, los movimientos rítmicos también imitaban escenas mitológicas o acontecimientos legendarios y tenían como fin no sólo conservar su recuerdo, sino reavivar las fuerzas cósmicas o místicas alguna vez suscitadas. Pausanias (8.23.1) atestigua la existencia de las danzas dionisiacas en Alea en Arcadia; Eliano, en Mitilene; Fírmico Materno, en Creta. Los autores griegos tardíos consideraron las danzas de Delfos como conmemorativas: danzan, dice Diodoro (4,3), imitando a las ménades, que en los tiempos antiguos estuvieron asociadas con el dios. Este rito, descrito en *Las Bacantes* y practicado por sociedades de mujeres en Delfos hasta los tiempos de Plutarco, se practicaba también, sin duda en Mileto, donde la sacerdotisa de Dionysos conducía a las mujeres hasta la cima del Parnaso.[24] El carácter de estas danzas dionisiacas, que incluían rituales del tipo extático y se suscitaban en las montañas durante la noche, eran promovidas por la música de las flautas, los tambores, tímpanos o timbales, instrumentos orgiásticos por excelencia, empleados además en todos los grandes cultos danzantes, en los de la Cibeles asiática y la Rea cretense.

Para Platón, la danza tiene un origen divino y, de acuerdo con Chevalier, para mejor expresar su mensaje, busca sistemáticamente desórdenes, oposiciones, y manifestaciones espontáneas, sobre todo, en los ritos dionisiacos. Los gestos en la danza son un lenguaje que parte de lo más profundo del inconsciente, y el danzante se abandonaba así al entusiasmo, en el cual se manifestaba la presencia interior del dios. Asimismo, la danza se concibe como símbolo de liberación del ámbito material.

De este modo, la música frigia y la danza eran, como el vino en el ritual, otros recursos para producir el éxtasis en el cual se podía sentir

[23] E. Rodhe, *op. cit.*, p. 147.

[24] *Vid.* E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 270-271.

la presencia del dios; esto es, mediante el acompañamiento estrepitoso de instrumentos musicales, los fieles se disponían a danzar, y como si estuvieran bajo los influjos de toda clase de excitantes, se remontaban al mundo de los dioses.

Éxtasis: libertad y comunión con el dios

Celebrar orgías no significaba divertirse, sino participar en un rito religioso y tener una experiencia religiosa particular: la experiencia de comunión. Las bacantes, que devoraban carne cruda, recuperaban un comportamiento legendario o revivían una fuerza mística; esto, junto con sus gestos frenéticos, puede ser interpretado como una forma de comunión con las fuerzas vitales y cósmicas justificada por una posesión divina.

Para Eliade, el éxtasis dionisiaco representa ante todo la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad, difícilmente accesibles de otra manera. La manía o locura constituía, de alguna forma, la prueba de la divinización del adepto; de suerte que aquella experiencia suponía una participación en la espontaneidad creadora, en la libertad embriagante, en la fuerza sobrehumana y en la invulnerabilidad de Dionysos.[25]

Ahora bien, Dionysos es *Lysios*, el Liberador, el dios que hace posible que uno, por un breve tiempo, *deje de ser uno mismo*. Esto es, para Dodds, el secreto principal de su éxito en la época arcaica, no sólo porque la vida en aquella época era con frecuencia algo de lo cual se quería huir, sino especialmente porque fue en ella cuando el individuo, como el mundo moderno lo conoce, empezó a emerger de la antigua solidaridad de la familia y encontraba difícil llevar la carga de la responsabilidad individual, a la que no estaba acostumbrado. Por ser el maestro de las ilusiones mágicas, Dionysos podía quitársela de los hombros; así como hacía crecer una vid de las tablas de un barco, también podía capacitar a sus devotos para ver el mundo como el mundo no es (*Himno homérico* 7.34). Ponerse una máscara era el modo más sencillo de *dejar de ser uno mismo*. Como el objetivo de su culto era el éxtasis, que implicaba *sacarle a uno de sí mismo*, estar excitado o fuera de sí y alterar profundamente la personalidad, de ahí se originaba el deseo de hacer ostensible al exterior esa transformación de su naturaleza, que explicaba el disfraz o la máscara.

La orgía mística, embriaguez o éxtasis, conducía hacia la sublimación del deseo y hacia una existencia renovada; sin embargo, esto presenta una ambigüedad: puede producir una existencia renovada y liberadora y, a la vez, actuar como castigo (como sucedió con Ágave y las mujeres de

[25] *Vid.* M. Eliade, *op. cit.*, p. 466.

Tebas); Dionysos es, así, el dios del entusiasmo, de la embriaguez vital y causa del delirio: dios ambiguo por excelencia.

Al respecto, Nietzsche enfatiza que la ambigüedad es un aspecto fundamental de la tragedia: la escultura es el arte apolíneo por excelencia y la música es el arte de Dionysos; así como a Apolo pertenece el sueño, a Dionysos la embriaguez, en cuyo apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la *tragedia ática*.

> Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza [...] celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales [...]. Ahora el esclavo es hombre libre [...]. Ahora [...] cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él. [...] Cantando y bailando [se manifiesta] el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando [...], también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios [...]. El ser humano [...] se ha convertido en una obra de arte: para la suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez. En la embriaguez dionisiaca, el dios [...] [el liberador], ha liberado a todas las cosas de sí mismas, ha transformado todo.[26]

El sentido religioso de esta posesión que se acompañaba de una violenta exaltación de las emociones consistía en la creencia de que sólo por medio de semejante excitación de su ser, de todas sus facultades, el hombre podía llegar a ponerse en contacto con el dios; pero los fieles de Dionysos, exaltados por el *frenesí de la música*, no se contentaban con ponerse en contacto, sino que aspiraban a fundirse con él, a la desaparición del individuo en el seno de la divinidad. Así, aquellos que en su delirio llegaban a fundirse con él y se sentían dotados de facultades sobrehumanas se lanzaban —igual que lo hace el propio dios—, sobre los animales destinados al sacrificio, los desgarraban vivos y devoraban su carne. Algunas veces, la idea de que el toro fuera desgarrado y devorado transparentaba la creencia de la comunión con el propio dios, forma más primitiva del *enthusiasmos*, cuyo simbolismo era tratar de apropiarse o asimilarse totalmente al dios.

Finalmente, para explicar esta experiencia orgiástica, se recurría a la hipótesis de que el alma de estos posesos no estaba *dentro de sí*, sino que había *salido* de su cuerpo. Tal era, literalmente, el sentido originario que los griegos daban a la palabra *éxtasis* cuando hablaban de dichos estados

[26] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* [trad. del alemán de A. Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 2001, pp. 46, 246, 250.

de orgiástica exaltación. El éxtasis, como locura transitoria, era una *hieromanía*: el poseso habitaba con la divinidad; por ello, quienes se hallaban en ese trance sentían la plenitud de una fuerza de vida infinita y se gozaban en ella.

Si bien en la celebración o el ritual las bebidas embriagantes, la noche, el torbellino de la danza, etcétera, eran recursos para la exaltación, la música, cuya expresión no puede ser jamás aprehendida, tenía la virtud de hacer que uno se sintiera *lleno del dios* y contribuía a producir un estado de sobreexcitación en el que los practicantes del culto dionisiaco expresaban y proyectaban fuera de sí cuanto deseaban e imaginaban dentro de sí. A la luz de la música, como recurso para el éxtasis y la embriaguez dionisiaca, se promovía la comunión con el dios y se conmemoraba su identidad con el cosmos.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Marco Estrada Saavedra [ed. y trad.]
Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt
México, UAM/Plaza y Valdés, 2003, 239 pp.
ISBN 970-722-194-1

ACERCA DE *PENSANDO Y ACTUANDO EN EL MUNDO: ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA OBRA DE HANNAH ARENDT*, DE MARCO ESTRADA SAAVEDRA

Miguel Ángel Martínez Martínez*

I

Hannah Arendt nació en octubre de 1906 en Linden, un suburbio de Hannover, en el seno de una familia acomodada. Mujer de sangre judía, quien posteriormente llega a la filosofía preocupada por la cuestión política, sin embargo, afirmó: "no me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida en el círculo de los filósofos".[1] Ella es quien hace vida el comentario realizado por Walter Benjamin, durante el primer año de la II Guerra Mundial, a un poema de Brecht: "que el suave discurrir del agua, con el tiempo vencerá la roca más dura. Observa cómo socava a los fuertes".[2] De esta manera, esta mujer se encuentra entre los pensadores que realizan su actividad reflexiva sobre lo propiamente político; y ha sido el ingenio, la penetración y la agudeza lo que ha conducido a Arendt a ser sutilmente reconocida como una de las mujeres más sobresalientes de la segunda mitad del siglo XX.

La presencia sutil y nada escandalosa de Arendt —a pesar de que la mayoría de sus obras han sido traducidas a nuestro idioma, cuando menos las más importantes— evidencia su poca estima en los distintos ámbitos académicos, filosóficos y políticos, así como la indiferencia por las cuestiones políticas en tiempos de la indolencia política. Pese a ello, su pensamiento propone

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] P. 149.

[2] Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, Londres, New Left Books, 1973, en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1993, p. 214.

una regeneración categorial que permita efectuar una crítica a los burocratizados sistemas políticos de las sociedades actuales; una crítica viva que surge del malestar ante la apatía política de los ciudadanos y la ocupación esclerótica monopólica de la vida pública realizada por los partidos políticos, ante la profesionalización y tecnocratización de la actividad pública y la creciente privatización de este ámbito.[3]

A pesar de que Arendt nunca focalizó su atención en Latinoamérica, su horizonte temático conduce a reflexionar acerca de la propia situación política, pues los espacios públicos-políticos son condiciones de posibilidad para el desencuentro entre ciudadanos; son lugares inhóspitos en donde se intercambian palabras ciegas, donde las acciones verdaderas son reemplazadas por gestos mediáticos.[4] En estos días donde la política se encuentra en exilio, Arendt, filósofa exiliada de la filosofía, o autoexiliada, que para el caso es lo mismo, empuja con su testimonio a "pensar sin barandillas", pensar con independencia teórica; pues la realidad temática de nuestro continente se ha transformado debido a los cambios profundos de nuestras sociedades. En este sentido, es urgente la filosofía práctica realizada en el espacio cultural latinoamericano por las continuas violaciones a los derechos humanos, por la destrucción indiscriminada del entorno ecológico, por la incipiente democracia, el reconocimiento de la pluralidad étnica, la equidad de géneros y muchas problemáticas características de nuestra realidad cultural, del espacio sufriente y vivo de Latinoamérica.[5]

Con este telón de fondo, contribuir a la difusión de la crítica política es una responsabilidad, más que una soberbia intelectual, pues da a conocer una "manera original de pensar la política"[6] que puede ayudarnos a comprender la problemática que nuestros ámbitos políticos presentan, así como a realizar un discernimiento riguroso de las propias evidencias y comprensiones del mundo aceptadas. No es en vano, como señala Arendt, que muchas de las problemáticas arrastradas y sus pretendidas soluciones que se han mostrado a lo largo del tiempo tienen que ver con una malograda reflexión sobre la naturaleza de los ámbitos públicos y políticos.

II

En un mundo como el nuestro, donde el egoísmo y la corrupción son tan evidentes, bien vendría seguir a Arendt y asumir la "fe" en nuestra libertad. Reconocer en nosotros la libertad como posibilidad de cambio. Éstas son algunas de las premisas fundamentales de *Pensan-*

[3] Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 200-222.

[4] *Idem.*

[5] *Cfr.* M. Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 6.

[6] *Idem.*

do y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt, que forman un conjunto de estudios que integran parte de la respuesta a las exigencias reflexivas que requiere el contexto político contemporáneo. Los ensayos se mueven en una pluralidad dada por la libertad temática, pero caracterizados por la coincidencia en la asimilación de una ruptura con la tradición filosófica, la secularización constante de la religión y la capacidad de pensar en una realidad histórica nueva, sin esencialismos determinantes, totalizadores y coercitivos de la actividad mental propia de la condición humana.

La compilación de ensayos realizada por Marco Estrada Saavedra conduce de la mano al lector por el pensamiento arendtiano desde un abordaje crítico y contextual, pues las diferentes perspectivas en las que se desarrolla el abordaje temático permiten al lector conocer las incidencias inauguradas por Arendt; es decir, versan sobre la teoría y la praxis en diversos rubros de la crisis contemporánea a la luz del pensamiento de Hannah Arendt, teniendo como punto de partida una clara conciencia de la época posmoderna caracterizada por la ausencia de certezas, pero que simultáneamente es acicate para la reflexión sobre el estado de la cuestión pública actual.

Así, por medio de un profundo análisis del significado político del concepto de natalidad en el pensamiento arendtiano, Hans Saner recupera que para la teórica política judeo-alemana la experiencia dramática y traumante del totalitarismo implicó una profunda conmoción existencial, así como la pérdida de todo asidero racional, de tal manera que la seguridad del mundo que se otorgaba en los tiempos de la preguerra es apacible en comparación del infierno vivido después de los campos de concentración y de exterminio. De esta forma, en el artículo Saner muestra cómo Arendt, en lugar de adherirse al nihilismo o la desesperación, se internó en los vericuetos de una anhelada búsqueda de respuestas y reflexiones que le permitieran comprender y enfrentar el fenómeno totalitario. Por su andar reflexivo se percató, según Saner, de que la tradición de occidente o la filosofía académica eran herramientas insuficientes para comprender el fenómeno totalitario, pues el hecho de no haber vislumbrado la catástrofe despertó en Arendt la incertidumbre del pensamiento filosófico, teológico y científico, así como de una especie de conspiración hacia la vida activa y la esfera pública. Por tal motivo, Arendt intenta formas nuevas de pensamiento más adecuadas a la comprensión de lo inusitado, de lo nuevo y de lo raro de los fenómenos totalitarios que tuvieran en consideración lo particular, la pluralidad y la libertad humanas. De esa forma, Arendt, plantea un pensamiento que le permitió orientarse en la pregunta por el ser de la política.

En su ensayo "¿El fin de la apo-

teosis de la labor?: la vida buena y la labor en la modernidad tardía", Claudia Lenz reflexiona teniendo en cuenta la sociedad del trabajo cuya finalidad y exigencias se vislumbran desde las sociedades postindustriales. La temática la conduce a considerar la existencia humana en su pluralidad de dimensiones, sin socavar ninguna de ellas por exaltar otra, por más sublime que sea, ya que dicha reducción supone un empobrecimiento alienante de la condición humana y de las posibilidades inherentes a ella. El mérito del ensayo de Lenz radica principalmente en trascender la visión economicista de la labor, de los márgenes estrechos de sobrevivencia, la productividad y el determinismo de la política neoliberal contemporánea, siendo sensible a las condiciones de los trabajadores-ciudadanos; así, conduce su reflexión iluminada por la luz de la "vida buena", tanto individual como colectiva, superando la visión del ser humano como un trabajador-consumidor. Al final de su ensayo, aborda temas políticos como la justicia, la equidad de géneros y la sustentabilidad económica desde el filón de una existencia humana plena de sentido, construida a través de la intercomunicación de los ciudadanos que comparten un mismo mundo.

Por su parte, Wolfgang Kersting relaciona la teoría subjetiva del poder, la teoría sistémica del poder y la teoría intersubjetiva del poder que apuntala un concepto comunitario del poder desde el pensamiento de Hannah Arendt, revisando sus fundamentos, alcances y límites. Con esta comparación, Kersting reconoce la profundidad, importancia y originalidad de la noción intersubjetiva del poder de Arendt para la reflexión política contemporánea, puesto que la noción de poder arendtiana sólo es comprensible en el marco de una concepción política completamente distinta de las modificaciones sustanciales realizadas por el burocratismo exacerbado y las tecnocracias políticas. De tal manera, el concepto de poder arendtiano se distancia de las nociones de violencia, dominación, autoridad despótica o irracional y la fuerza para fundamentar una racionalidad, instituida en la intersubjetividad, propia de la política que resista la instrumentalización de la racionalidad. Algunas de las consecuencias de tal asimilación conceptual son el rechazo de toda verdad absoluta, ahistórica, ya que introducen "necesidad discursiva y coacción práctica"; pero, también, la apertura a la necesidad del discurso libre mediante el intercambio de opiniones y el ejercicio de la libertad. Lo valioso del trabajo de Kersting radica no sólo en la profundidad y meticulosidad del análisis en la noción de poder, sino principalmente en las propuestas que ofrece para superar las insuficiencias teóricas del planteamiento, incluyendo al arendtiano.

El artículo "Interhumanidad: el nuevo papel del sujeto en la teoría

política de Hannah Arendt", de Wolfgang Heuer, aborda la nueva concepción del sujeto y muestra el modo y la manera en que Arendt fundamentó la *interhumanidad* y las conclusiones que esbozó para la nueva noción de la acción y de las instituciones políticas, especialmente en la sociedad berlinesa, pues desde la caída del Muro de Berlín y de la reunificación de las Alemanias se requirió el ejercicio de un tipo de pensamiento político incluyente: "uno que nazca de la pasión por el mundo", que permitiera comprender la constante novedad histórica en la ausencia de basamentos universalmente válidos para el juicio y la acción. Por tal motivo, Heuer delinea el tipo de "sujeto político comprometido con el mundo que las democracias liberales requieren para mantener su salud", así como las condiciones para que esa subjetividad liberal pueda generarse y mantenerse.

Uno de los ensayos llenos de pasión y de reflexión profunda es el elaborado por Roland W. Schindler, quien cuestiona, por un lado, la forma en que se realiza la comprensión de la civilización occidental en relación con sus dificultades particulares, haciendo un diagnóstico de dicha ruptura en la obra arendtiana. La comprensión de hechos que se encuentran allende de los criterios tradicionales de la moral y el derecho, deviene, bajo este signo, "una verdadera tarea de Sísifo", mientras que, por otro lado, la interrogante que aborda señala la posibilidad de la solidaridad entre los hombres; se ocupa, pues, de las condiciones de una moral después del holocausto, ya que el concepto de ruptura de la civilización pertenece al entendimiento del colapso de las concepciones tradicionales de la moral. Con esto, realiza una reflexión retratando el pensamiento moral de Arendt, a quien se le acusa de plantear una teoría política "amoral". El trabajo subraya la importancia de la "ética política del reconocimiento" desde la crítica arendtiana a la modernidad, por lo que Schindler eficientiza la idea de ruptura y marca la radicalidad del esfuerzo arendtiano por comprender la *Shoa*.

A pesar de que continuamente a Arendt se le considera como una pensadora de la praxis, Dag Javier Opstaele presenta un novedoso trabajo sobre el concepto de *filosofía* en el pensamiento arendtiano desde el pensamiento en sí mismo considerado, en su ensayo titulado "La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía en Hannah Arendt", un tema estimulante, puesto que una pensadora que rompe las ataduras con la tradición vuelve, según Opstaele, a preguntar por el ser pero "desde otra manera", ya que está motivada por la renovación de la filosofía como "teoría puramente contemplativa". Así, el ámbito de la filosofía será el mundo de las apariencias, el sentido de todo aquello que aparece, de tal forma que Opstaele lo llama un pensamiento ontológico, porque

pone en juego el sentido del ser. Por lo que la filosofía se debe ocupar del sentido de aquello que aparece, sentido que el pensamiento descubre en forma de narraciones. Por tanto, el pensar filosófico será sólo una "hermenéutica político-fenomenológica".

Uno de los trabajos más densos e insinuantes es el escrito por Ernst Vollrath titulado "La crítica del juicio político de Hannah Arendt", en el que señala que el enfrentamiento de situaciones que parecen escapar del entendimiento, no tanto por su magnitud como por su irrepresentabilidad, colapsa todas las categorías políticas y morales tradicionales para su comprensión; por tal motivo, queda pendiente la comprensión. Así, junto con Arendt, retoma la *Crítica del juicio* de Kant, en su nada ortodoxa lectura, para cimentar su teoría de la acción política, estructurando una forma de razón capaz de enfrentarse comprensivamente a lo mundano-particular no determinado causalmente. Resalta el rescate de la facultad del juicio que, según Arendt, implica "un nuevo comienzo" para la teoría política. Con el fin de resaltar su trascendencia Vollrath retoma la importancia del juicio reflexionante, que opera bien "sin necesidad de un universal para subsumir al particular", para manifestar su fuerza, autonomía y capacidad de pensar el ámbito de la acción tras la ruptura trágica de la tradición.

Por último, el artículo de Marco Estrada Saavedra, "Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt", sostiene la tesis de que el juicio reflexionante tiene un papel cognitivo relevante dentro de la especulación política de Arendt y la presenta de la siguiente manera: *1)* "el reconocimiento de la diferencia fenoménica en el mundo de las apariencias"; *2)* "la construcción de conceptos en las ciencias sociales", y *3)* "la síntesis de la diversidad fenoménica histórico-política en forma de narraciones". Lo anterior tiene como finalidad la comprensión de la singularidad y originalidad de los fenómenos histórico-políticos, puesto que los fenómenos del totalitarismo en Alemania y Rusia revelaron la incapacidad de la reflexión realizada por las ciencias sociales para comprender lo "nunca antes visto".

III

Cabe señalar que la obra es una traducción rigurosa hecha por Marco Estrada Saavedra, mexicano, sociólogo y politólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, quien no sólo manifiesta su interés por la política, sino que su entusiasmo contribuye a la expansión del pensamiento crítico y, sobre todo, a la reflexión sin comparación, desde una realidad exigente de nuevas alternativas políticas y prácticas públicas.

El trabajo expuesto muestra la importancia de la comprensión arendtiana, pues filósofos, politólogos y sociólogos alemanes son expuestos

al mundo gracias al esfuerzo intelectual e interpretativo de un mexicano que, considerando la herencia reflexiva de una mujer judía, realiza la actividad propiamente humana: la comprensión dialógica. Su actividad no sólo es un planteamiento que muestra una actitud teórica frente a un área concreta de temas, sino que manifiesta una forma específica de mostrarse en el mundo. En este complicado proceso se configura una actividad siempre inacabada, constante y abierta que implica un genuino y constante diálogo. Este encuentro se efectúa impregnado por el carácter intersubjetivo del pensamiento representativo que no busca adoptar pasivamente el punto de vista de los otros como si se intentara ser o sentir como otra persona o sólo unirse a la mayoría, sino un pensamiento crítico que da cuenta de la alteridad como constitutiva de la identidad propia desde una realidad concreta y contextual. El punto de vista del otro nos demanda considerar a todos y a cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas, ya que al asumir el punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Siempre se intenta comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Incluso la propia relación con el otro se rige por las normas de equidad y reciprocidad complementarias; es decir, cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto, con necesidades, talentos o capacidades específicas.[7]

Por último, si la dimensión pública-política es el ámbito en el cual los asuntos humanos se iluminan por el reconocimiento de la intersubjetividad y es el espacio público donde se muestran los actos y las palabras, sea para bien o para mal, entonces esta obra se presenta en tiempos en los que el fulgor se extingue por la desconfianza, el desorden y las injusticias; por el uso del discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde, lo nubla, lo ensombrece a través de exhortaciones de tipo moral y otras, que con el pretexto de defender antiguas verdades, impiden y deshonran toda posibilidad de verdad a fuerza de trivialidades carentes de significado.

Parece que el esfuerzo de la Universidad Autónoma Metropolitana por difundir en estos tiempos el pensamiento incluyente de Arendt es como la gota suave que busca perforar la roca de los ámbitos políticos esclerotizados y aferrados, empeñados en encerrarse en las dimensiones oscuras de un individualismo que se priva de la pluralidad

[7] Seyla Benhabib, "El otro generalizado y el otro concreto", en Seyla Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica,* Valencia, Alfons el Magnánim, 1990, p. 136.

comunicativa. Así, muchos ojos, que se encuentran acostumbrados a las tinieblas, difícilmente serán capaces de distinguir la luz sencilla de esta propuesta compartida donde urge la reflexión política desde elementos críticos y abiertos; las limitaciones propias de la difusión se topan con la roca dura de la desesperación y de la incredulidad que obstaculizan el brillo sencillo, pero radiante, de la política.

Cristina Sánchez Muñoz
Hannah Arendt. El espacio de la política
Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
2003, 364 pp.
ISBN: 84-259-1238-5

ACERCA DE *HANNAH ARENDT. EL ESPACIO DE LA POLÍTICA*, DE CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ

Luis Arturo Pelayo Gutiérrez*

Hablar de Hannah Arendt es hacer referencia a una pensadora (ella misma rechazó el título de "filósofa") que en los últimos años ha cobrado cada vez mayor relevancia en el ámbito de la filosofía política, gracias a sus sugerentes reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad, la historia del pensamiento político, etcétera.

De entre la bibliografía que ha reflexionado alrededor de su pensamiento, queremos destacar aquí la reciente aparición del libro *Hannah Arendt. El espacio de la política,* de Cristina Sánchez Muñoz; en él, como lo indica el título mismo, hay la intención de ofrecer al lector un panorama general —lo cual no impide la exhaustividad ni la presentación de posiciones críticas— sobre el pensamiento político de Hannah Arendt, autora cuya intención no fue construir un gran sistema filosófico, sino reflexionar sobre los fenómenos políticos para intentar comprenderlos.

El texto se estructura en cinco capítulos, amplios y bien desarrollados, en los que se explican los conceptos fundamentales del pensamiento de Hannah Arendt, los cuales se van articulando a modo de premisas que permiten, en el último capítulo, cerrar la exposición con la presentación de la postura política de Arendt.

Para comenzar, se ofrece un análisis de la metodología utilizada por la pensadora judía a lo largo de su obra. Aunque es un hecho de sobra comentado la falta de sistematicidad de Arendt, Sánchez señala que es necesario reconocer la coherencia de sus ideas y la existencia de un método de trabajo. Y justamente la

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

explicitación de este método es el punto central del primer capítulo del libro, que comienza caracterizando el estilo de Arendt como un diálogo interior sin final, del yo consigo mismo —en el que a veces se pueden seguir sendas que conducen a caminos sin salidas—. En realidad, se trata de *ejercicios de pensamiento* que no aspiran a alcanzar una certeza inductiva o deductiva, sino que se plantean como tentativas exploratorias del pensamiento que se internan a través de las categorías tradicionales de la teoría política y se oponen a la metodología característica de la ciencia política positivista.[1]

El sistema positivista aplicado a la política, contra el cual se manifiesta Arendt, tiene como rasgo distintivo la separación lógica entre hechos y valores, así como entre teoría y praxis, además de que aplica un método verificacionista que garantiza la neutralidad axiológica; esto significa que las cuestiones normativas se consideran como deseos o respuestas emocionales que no pueden examinarse de manera racional. Desde esta perspectiva, la ciencia política debe ser fundamentalmente descriptiva. No obstante, esta mentalidad conduce, en opinión de Arendt, a la marginación de una de las funciones clásicas de la teoría política: su capacidad para ayudar a distinguir entre apariencia y realidad —falso y verdadero— y proporcionar orientación para la praxis. Así, la ciencia política positivista se convierte en un instrumento de análisis insuficiente para describir los fenómenos políticos, porque se dirige únicamente a controlar, ordenar y administrar la vida política.[2] Esto termina por desvirtuar el significado de la auténtica política, a la que Arendt entiende como la construcción de espacios públicos de libertad.

Contra este tipo de concepción y compartiendo el interés de diversos pensadores de su época de elaborar una teoría capaz de dar respuestas normativas a los tiempos que les había tocado vivir —caracterizados por el totalitarismo—, Arendt defenderá, como señala Sánchez todavía en el primer apartado, la recuperación del concepto de *experiencia*:[3] el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, que son los únicos indicadores que permiten orientación. A partir de esto, intenta develar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la esencia de la vida política, esto es, de la vida

[1] pp. 11-12.

[2] pp. 15-21.

[3] El término "experiencia" remite en Arendt a la fenomenología y hace referencia a la interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por medio de la experiencia, el agente y el mundo objetivo pueden unirse. Lo que acaece al sujeto en estricta soledad no se considera una experiencia, porque no implica contacto con el mundo. Las experiencias valiosas serán aquellas que hablen de pluralidad y de la creación y preservación de un espacio en el que esa pluralidad pueda manifestarse y el sujeto pueda revelar su identidad mediante hechos y palabras, p. 46.

activa. Su propósito era, pues —y en esto residirá su propia metodología—, poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; las experiencias humanas constituyen la materia de la política, el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y a ésta debe seguir unido.

Arendt encuentra la manifestación más clara de estas experiencias en la narración de relatos, entendidos como el medio para representar y comprender experiencias que crean tanto los conceptos políticos como los acontecimientos históricos. Tales relatos, que dan cuenta de la fragmentación de la realidad antes que de la totalidad, se enfocan en los incidentes históricos, las anécdotas, las biografías y las obras literarias, es decir, en aquellas situaciones y gestos singulares que interrumpen el movimiento de la vida cotidiana.

Las tres figuras narrativas representativas de la metodología de Arendt presentadas por Sánchez, ya en el segundo capítulo del libro, son *la metáfora*, *el relato trágico* y *la biografía*. Aplicando esta metodología para la comprensión de los fenómenos políticos, principalmente el totalitarismo y la realidad del holocausto, Arendt sostiene que la única manera de encarar el pasado es no dominarlo o deshacerlo, sino comprenderlo, reconciliarse con él, lo cual sólo puede hacerse desde el relato: "Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas", señala en el epígrafe del capítulo dedicado a la acción en su obra *La condición humana*, retomando a la escritora danesa Isak Dinesen. Ésta fue la actitud que en su momento sostuvo Benjamin al señalar la importancia de relatar los acontecimientos, no sólo porque se podrían recuperar los fragmentos del pasado que de otra manera quedarían en el olvido, sino porque la memoria de los hechos podría redimir de la insoportable realidad de los mismos.[4]

Al mismo tiempo, con el reconocimiento y recuperación de historias que ayudan a recobrar el pasado perdido y fragmentado, es posible acentuar la singularidad de cada agente, autor de una historia única e irrepetible —singularidad que manifiesta la pluralidad humana, condición específica para la existencia de toda vida política— que se representa, por ejemplo, en su biografía. Y mediante la narración de tales biografías, que no es hecha por el mismo agente, las personas individuales adquieren un reconocimiento público, es decir, aparecen en un espacio público en el que son vistos y oídos por los demás.[5]

Precisamente en este momento se señala por primera vez la relación que, en opinión de Cristina Sánchez, existe entre la metodología arendtiana y los objetivos de la teoría feminista contemporánea: es

[4] p. 69.
[5] p. 74.

posible "reconstruir los fragmentos de las experiencias políticas de las mujeres que han sido silenciadas y olvidadas, y que constituyen la memoria política de las vindicaciones y anhelos de las mujeres".[6]

Finalmente, en este segundo capítulo la autora señala la recuperación que Arendt hace de la teoría kantiana del juicio para elaborar su concepción del pensar representativo; esto es, la capacidad de "pensar en el lugar del otro".[7] Encuentra ahí la forma del pensamiento político por excelencia, que consiste en adoptar el punto de vista de los demás, con lo cual se resalta la comunicabilidad e intersubjetividad. Al ejercitar el pensar representativo nos situamos en una actitud moral de respeto mutuo y de reconocimiento de los otros; esto es, de reciprocidad igualitaria. Pensar desde la perspectiva de los otros significa abandonar, siquiera por un instante, el cómodo mundo de lo privado e insertarnos en el espacio público —real o simbólico— con el fin de comenzar un diálogo con los demás, en el que el objetivo final no es el consenso o la unanimidad, sino la "anticipada comunicación con los otros".[8]

En este punto, Cristina Sánchez recupera los planteamientos de Seyla Benhabib acerca de un sujeto moral contextualizado y situado —por oposición al sujeto abstracto de las éticas universalistas—, reflejado en lo que ella llama el "otro concreto", una persona singular con deseos e interés propios, un sujeto situado como sujeto ético y político que estaría entretejido en la red de narrativas que componen su vida y cuya identidad dependería no sólo de sus acciones, sino de las interpretaciones que de ellas llevan a cabo las personas que lo rodean.[9]

En el tercer capítulo del libro, la atención de la autora se centra en la distinción que plantea Arendt entre las dos grandes líneas de pensamiento que configuran la política: una coincide con los intereses de la vida contemplativa y otra se identifica con los de la vida activa. A partir de aquí, se expone la reivindicación del sentido originario de la vida activa centrada en el concepto de acción. Para ello, se parte, en primer lugar, de señalar que la tradición predominante —establecida con Platón— ha centrado el interés filosófico en la vida contemplativa, en detrimento de la acción política, de la praxis. Pero esta tradición, en opinión de Arendt, es incapaz de dar cuenta de la importancia de la vida política y de la acción, porque es, en esencia, profundamente antipolítica, de modo que ha desvirtuado el sentido originario de la vida activa. A partir de la crítica a la identificación de la filosofía con la tradición platónica y la imposición de ésta —de la contemplación sobre la acción— como modelo para la configuración de la filosofía política, Arendt intenta rescatar la

[6] p. 75.

[7] p. 82.

[8] pp. 5-6.

[9] p. 82.

vida de la *polis* anterior a Platón, la cual tendría sus comienzos en Homero y alcanzaría su máxima gloria con Pericles,[10] y en la que ninguna dimensión sobresalía y la comunidad cívica se construía en torno a la participación pública, entendida como el único ámbito en el que era posible el reconocimiento mutuo. Para Arendt, la política es, pues, el espacio propio de la praxis, posible sólo en un contexto de comunicación y presencia de los demás que habitan el mundo compartido mediante las palabras y las acciones.[11]

Una vez reivindicado el sentido originario de la vida activa, Arendt se propone, como señala Sánchez, analizar las distintas actividades que la componen con el fin de poder delimitar el espacio de la política.[12] Para ello, enuncia las tres actividades que a su juicio son propias de la especie humana: la *labor*, el *trabajo* y la *acción* —la actividad política humana central—, y expone las particularidades de cada una de ellas, lo cual constituye la materia de la segunda parte del tercer capítulo del libro que nos ocupa.

En el cuarto capítulo, la autora expone cuidadosamente las características fundamentales del concepto de acción en Arendt, en especial, el hecho de que depende por entero de la constante presencia de los demás, de modo que supone siempre como condición *a priori* la existencia de una pluralidad de oyentes, es decir, una comunidad que habita un espacio público —"los que son iguales pero diferentes"—,[13] además de que implica un esfuerzo deliberado por construir un espacio común y mantener un mundo estable de instituciones, objetos e historias compartidas.

Por último, después de exponer la características del concepto de *acción* de Arendt, la actividad política humana central, la autora presenta en el quinto y último capítulo de esta obra una revisión de la postura política de corte participativo de Arendt, caracterizada por la idea de la acción compartida y del poder comunicativo, en la que la ciudadanía tiene una intensa participación y se compromete con lo público, y en la que es posible construir y preservar un espacio público deliberativo y respetuoso en la pluralidad. Esto responde, sin lugar a dudas, a la idea que Arendt tiene de lo característico del ser humano: la acción política, es decir, el ejercicio de la capacidad de acción y de discurso en un espacio público que garantiza la memoria y estabilidad de las acciones. Desde esta perspectiva, la política se constituye, pues, como un asunto de todos, ya que no es posible permanecer al margen de la construcción de un mundo común, y sólo mediante la actuación en la dimensión del espacio público que es la política pueden los seres humanos llegar a

[10] pp. 115-116.
[11] p. 125.
[12] pp. 133-169.
[13] p. 172.

la condición de auténticos sujetos o individuos autónomos.[14]

Al finalizar la exposición de los temas tratados en cada uno de los capítulos del libro, no podemos dejar de mencionar las virtudes de la obra de Cristina Sánchez, entre las que destaca la seriedad de la investigación, la presentación de numerosas referencias bibliográficas que permiten ampliar los contenidos, la puesta en juego de diversas interpretaciones sostenidas por los comentaristas de la obra de Arendt, las posiciones críticas hechas a su pensamiento y las contradicciones detectadas por la misma autora en el tratamiento de algunos conceptos; dicho en una frase, este texto presenta un cuidadoso análisis de los temas que delimitan el pensamiento arendtiano. Tal análisis permite al lector adentrarse con seguridad en los planteamientos de esta destacada pensadora judía y lo mismo se dirigen al especialista que desea profundizar en los temas tratados que al neófito deseoso de conocer las ideas centrales de un pensamiento político cada vez más relevante en la filosofía contemporánea. El libro se vuelve, pues, como ha señalado el destacado filósofo español Javier Muguerza en la "Presentación", una herramienta realmente valiosa para comprender a Hannah Arendt, mujer que tiene mucho qué decir a cuantos en el siglo XXI se pregunten por el futuro de la participación ciudadana en la vida democrática.

[14] Lo que une a los sujetos individuales en cuanto "ciudadanos de la política" es el hecho de habitar un común espacio público, compartir intereses públicos definidos por medio del debate intersubjetivo y defenderlos en el seno de instituciones públicas que garanticen la pluralidad constitutiva de la ciudadanía.

Dora Elvira García González
Del poder político al amor al mundo
México, Porrúa/ITESM, 2005
ISBN: 970-07-5463-4

ACERCA DE *DEL PODER POLÍTICO AL AMOR AL MUNDO*, DE DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ

Karla Alejandra Hernández Alvarado*

Dora Elvira García González siempre nos brinda valiosos estudios sobre la filosofía política contemporánea debido a su constante preocupación sobre lo humano en el ámbito político; su texto *Del poder político al amor al mundo*, un análisis sobre Hannah Arendt, no es la excepción.

Su publicación es importante en nuestros días ya que el pensamiento de Hannah Arendt aún se nos revela como una de las grandes contribuciones en el ámbito de la filosofía política y nos invita a reflexionar sobre cómo afrontar el problema de la comprensión de los fenómenos políticos.

Sin una reflexión constante e innovadora —como sí hallamos en este libro—, las prácticas políticas actuales pueden constituir un peligro en nuestras sociedades de masas, donde se experimentan situaciones de impotencia política.

La denuncia de Arendt del totalitarismo, y que integra en sus reflexiones Dora Elvira, no es un sistema que haya quedado en el pasado y sin posibilidad de repetirse, pues éste es un fenómeno que tiene sus raíces en la masificación y en la pérdida de la esfera pública,[1] características de nuestras sociedades actuales. Por tanto, parece justificada y relevante la publicación de un libro como el de Dora ya que, siguiendo con la pretensión arendtiana, su propuesta nos demanda reflexionar permanentemente sobre los problemas políticos de nuestros tiempos y ocuparnos del mundo con responsabilidad, rechazando cualquier forma de huida de la realidad.

---

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Enrique Serrano, *Consenso y conflicto*, México, Grupo Editorial Interlíneas.

En este texto podemos encontrar ciertos temas ineludibles en la teoría arendtiana que fungen como hilo conductor y que "apuntan hacia la realización de lo político como lugar propicio para que se lleve a cabo el amor al mundo".[2] Entre esos temas, el central es el del poder, considerando que Hannah Arendt lo incluye de una manera muy característica en su teoría política con lo cual rompe con la interpretación clásica de éste.

El concepto de poder se ha relacionado con otros conceptos políticos como el de la violencia, dominación e instrumentalización. Sin embargo, Dora Elvira nos muestra que para la filósofa alemana el poder "se articula con otros conceptos importantes tales como el diálogo, la pluralidad, el acuerdo, la acción y el comienzo".[3]

Este texto nos demanda hacer una reflexión sobre la consideración de la violencia en el ámbito político como elemento categóricamente disolvente del mismo.[4] De esta manera, la autora efectúa un análisis en torno al concepto político de la violencia. Pretende mostrar la "incompatibilidad explícita de los conceptos de violencia y política incluyendo necesariamente el poder político como elemento central en este mundo de la política".[5] Si la política, desde esta perspectiva, es el "ámbito de la pluralidad, del diálogo, del comienzo, de la acción, esfera de lo común y de la libertad, [entonces,] constituye la planificación del ser humano; la violencia por su parte realiza su aniquilación".[6] Por eso la autora insiste desde el comienzo de su texto en que sólo mediante la reflexividad y el desarrollo de la capacidad de juicio se logra el diálogo, la deliberación y la libertad. Suspender tal capacidad da paso a la masificación.

A diferencia de Weber —a quien le dedica un capítulo—, Arendt considera que la violencia no puede existir "en el corazón de toda política", sino que apuesta a la política como discurso,[7] punto que desarrolla la autora recurriendo a Aristóteles y enfatizando la importancia de la retórica en el ámbito de la política de la teoría arendtiana, ya que ésta se gesta en el mundo de la vida y se encuentra imbricada con el espacio ético-político. Para los objetivos de Dora Elvira, el tema de la retórica es ineludible, ya que ésta interviene cuando "en ese espacio ostensible existen palabras hostiles y de resistencia, de manera que se promueve su accesibilidad y su aptitud para la comunicación y la búsqueda de acuerdos".[8]

De esta forma, Dora Elvira no sólo analiza detalladamente los conceptos de la teoría arendtiana, sino que en ocasiones recurre a las fuentes de la pensadora, como Aris-

---

[2] Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo*, México, Porrúa/ITESM, 2005, p. 5.

[3] *Ibidem*, p. 22.

[4] *Cfr. idem.*

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem*, p. 23.

[7] *Cfr. idem.*

[8] *Ibidem*, p. 9.

tóteles y Kant. La categoría de juicio, necesaria en el espacio de la acción, de la pluralidad y de la libertad no sólo nos remite en cierto momento a pensar en la *Crítica del juicio* del filósofo alemán, sino que también nos remite, en Arendt, a la idea de *phrónesis* de los griegos. Así, es posible conceder que en ambos filósofos —Aristóteles y Kant—, como dice Dora Elvira:

> confluyen las apuestas que Hannah Arendt realiza en torno a las cuestiones sobre el juicio. *Phrónesis* y *sensus communis* se articulan en el pensamiento arendtiano para conformar su propuesta con carácter profundamente hermenéutico y de manera similar, en tanto son mecanismos de racionalidad que articulan lo universal —criterios, principios— con lo particular —concreto y contextual—, para el logro de posiciones abiertas, interrelacionales y con disposición al diálogo.[9]

La autora no sólo nos brinda aquellos elementos que recupera Arendt de la tradición, sino que además nos muestra con gran habilidad un análisis sobre cómo se aplican ciertos temas a la propuesta hermenéutica gadameriana.

Ahora bien, la riqueza del libro no sólo está en los planteamientos que integran el texto, sino en la manera de reflexionar sobre el pensar hermenéutico y la cultura por medio del entendimiento compartido y a la luz de la teoría arendtiana. Dora Elvira recupera la afirmación de que cultura y política se interrelacionan mutuamente, argumentando que el juicio es político y se relaciona con la *phrónesis*. Sostiene que, aunque no podamos establecer reglas morales por razonamiento lógico, sí podemos desarrollar la facultad de juicio.[10] El hacer un ejercicio de éste sobre asuntos comunes en el espacio público posibilita diferentes interpretaciones y diversas maneras de apreciar el mundo.

Así, la autora señala la importancia del diálogo ya que gracias a éste se puede ejercitar la racionalidad práctica y manifestar el proceso de la *phrónesis*.

> Este acercamiento al modo de pensar hermenéutico y su relación con la cultura nos muestra tal proceder hermenéutico con su requerimiento necesario de la presencia de la pluralidad de los otros miembros conformadores de una comunidad en una cultura.[11]

Además, Dora Elvira pone sobre la mesa la problemática acerca de la existencia de grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y derecho a la diferencia, pero a quienes se les exige homogeneizarse y subsumirse a formas de vivir y pensar. Afirma claramente que, desde Arendt,

> los grandes peligros para la pérdida de la esfera pública son [...] como dos caras del mismo proceso: por un lado, el centralismo del poder, y

[9] *Ibidem*, p. 78.

[10] *Cfr. ibidem*, p. 96.

[11] *Ibidem*, p. 100.

por el otro, la masificación de la sociedad, produciendo la atomización y separación de las personas con su consiguiente soledad.[12]

De ahí el énfasis de la autora en la necesidad de construir un cierto orden político donde se represente no sólo la estabilidad entre los hombres, sino entre los grupos culturales y donde se genere "el contacto con los otros, en un espacio común, en donde el discurso y el habla plenifican a las personas y alcanzan la realización de la libertad, siempre a partir de la diferencia".[13] Pero para lograr un diálogo e interrelación entre los grupos culturales diversos, Dora Elvira considera necesario aceptar esa "capacidad de juicio" que conduce a lograr esto.

Para eso, la autora nos habla de una actitud acorde y amorosa con los demás, resultado de su búsqueda de una facultad del espíritu, correspondiente a la manera que tiene de pensar el mundo y reconciliarse con él.

Coincidiendo con el rechazo de Arendt a las actitudes totalizantes y homogeneizadoras de las diferencias, Dora Elvira integra sus reflexiones y las críticas al pensamiento arendtiano sobre el género, ya que, aunque la filósofa de Königsberg no haya trabajado de manera explícita este tema, sus escritos han generado diversas interpretaciones.

Y sin dejar nunca de lado el tema del poder y su postura frente a la violencia, Dora Elvira establece diálogos entre la teoría arendtiana y otras que al parecer no tendrían nada en común. Comenzando con Maquiavelo, procura entresacar y analizar aquellos temas colindantes entre ambos. Sin embargo, muestra claramente la distancia que toma Arendt respecto de la postura maquiaveliana, ya que ésta parte de una racionalidad de carácter instrumental donde se entiende a la república como fabricación, mientras que para Arendt, situándola en el ámbito de la "acción", no puede entenderse de la misma manera y, distinguiendo entre poder y violencia, menciona los peligros al usar esta última con fines políticos.

Así, Dora Elvira también logra un acercamiento a la teoría de Weber, quien fue una influencia explícita para la pensadora en su constante análisis y crítica a la modernidad, y a la teoría de Schmitt en donde la autora sostiene que el enfrentamiento de ambas posiciones "expresan un falso dilema, a saber: o asumir la violencia como condición y eje de la vida política, o afirmar la exclusión de reflexiones teóricas sobre la violencia como elemento central en ese espacio político".[14] Este texto enfrenta la aparente paradoja asumiendo la violencia como hecho de nuestra vida política, como también en solventarla y superarla por medio del diálogo y el discurso de la sociedad política. Para la autora, "no se trata ni de

[12] *Ibidem*, p. 112.

[13] *Ibidem*, p. 116.

[14] *Ibidem*, p. 206.

negar la existencia de la violencia ni de absolutizarla, sino de reconocerla y superarla por medio de acciones políticas relevantes en un orden civil".[15]

Interesante e innovador es el último diálogo donde Dora Elvira pretende analizar las coincidencias y las diferencias entre Hannah Arendt y María Zambrano, partiendo de la preocupación política que funge como eje en el edificio teórico de ambas filósofas. En su texto nos muestra que lo poético no queda excluido en Arendt; de hecho, la pensadora le reconoce su enorme riqueza en el ámbito existencial y Dora Elvira nos lo aclara mostrando que para Arendt "la poesía es, de todos los objetos de pensamiento, el más próximo; el poema es lo más relevante de la obra de arte, deviene una cosa tangible para sostener la memoria".[16]

Lo que podemos encontrar en este libro son diversos temas actuales que Dora Elvira recupera para analizarlos desde la teoría arendtiana tomando ciertos rubros como hilo conductor de todo el texto; como el de poder, desde el cual Dora Elvira sostiene que se puede posibilitar una búsqueda y una esperanza de mejores situaciones. Debido a su preocupación constante sobre lo humano y sus posibilidades de pensar un mundo mejor, la autora plantea que desde la visión de Arendt se puede vislumbrar una serie de posibilidades humanizadoras en el ámbito de la política, pues desde ella se sugiere la posibilidad de pensar en tiempos mejores y un mundo nuevo.

Esta actitud hace del texto no sólo un minucioso análisis que le sirve para abordar problemáticas contemporáneas, sino que además nos abre a nuevas reflexiones entrelazadas con nuestro mundo actual. Esta actitud arendtiana con la que está escrita el libro se liga con la de responsabilidad, con la que se hace o se deja de hacer en este mundo. Así, desde esta postura, Dora Elvira nos llama a "dar respuesta ante las generaciones futuras sobre el deterioro del entorno humano, según el mundo político y cultural que leguemos".[17] Esta responsabilidad, enfatiza la autora, nace del *amor mundi*, del amor al prójimo. "Es ese amor lo que nos impulsa a cuidar a los que vendrán y, por ello, la necesidad de que la reconciliación sea radical y se oriente hacia un mundo nuevo".[18]

---

[15] *Idem.*

[16] *Ibidem*, p. 229.

[17] *Ibidem*, p. 261.

[18] *Idem.*

HANNAH ARENDT EN LAS PUBLICACIONES MEXICANAS Y EN EL ANÁLISIS DE CITAS

Verónica Carmona Victoria*

Introducción

A lo largo de este volumen especial de *Intersticios* se han proporcionado datos biográficos dirigidos al desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt, se ha hablado de su vida y obra, y se han ofrecido investigaciones originales. Para redondear el estudio de y sobre Hannah, es pertinente contemplar un análisis bibliométrico, con el objeto de tener un panorama de la visibilidad de los trabajos que se han publicado ante esta figura tan relevante.

Puesto que la comunidad científica se comunica por medio de los canales formales, *i. e.*, artículos de revistas y libros, que a su vez son fuente de nuevos trabajos de investigación, es pertinente desarrollar un estudio de esta índole, con dos propósitos: detectar lo que se ha producido alrededor de Hannah Arendt y ver el impacto de tal producción bibliográfica.

I

Para detectar qué y quiénes han escrito en nuestro país, sobre y alrededor del pensamiento de Arendt, fue pertinente consultar la base de datos *Filos*.**

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

** Base de datos bibliográfica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, http://www.filosoficas.unam.mx/basefilos.

Filos es una herramienta con la que se realiza la gestión de información a través del análisis documental. Analiza y difunde libros, ensayos, tesis, artículos, reseñas y obras de consulta, publicados en México y relacionados con la filosofía. Tiene como propósito principal reunir, almacenar, organizar, mostrar y acceder a la información bibliográfica de los documentos que la comunidad académica filosófica publica en nuestro país.

A continuación se ofrece una bibliografía sobre Hannah Arendt, cuyos documentos son producto y resultado de la búsqueda realizada dentro de *Filos*:

"Bibliografía esencial de y sobre Hannah Arendt", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 273-276.

Arendt, Hannah, "Filosofía y política" [trad. del inglés de Adolfo Castañón], en *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, n.e., núm. 221, may, 1989, pp. 11-16.

Ávila-Fuenmayor, Francisco, "El pensamiento político de Hannah Arendt", en *Paideia*, año 1, núm. 3, 2003, pp. 28-33.

Brunet Funes, Graciela Nelida, *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*, tesis de maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 135 pp.

Campos Daroca, Javier, "Herodoto y la metapolítica", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 9, ene-mar, 1999, pp. 11-32.

Cansino, César, "Hannah Arendt, lectora de los clásicos antiguos y modernos", en *Metapolítica*, vol. 4, núm. 13, ene-mar, 2000, pp. 110-119.

——— "Hannah Arendt", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 245-246.

Courtine-Denamy, Sylvie, "Cronología de la vida y obra de Hannah Arendt" [trad. R. Carretero], en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 265-272.

——— "El concepto de política en Hannah Arendt", [trad. R. Carretero], en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 251-255.

Farfán Hernández, Rafael, "De la razón y el intelecto (entendimiento) en Hannah Arendt (1906-1975)", en *Sociológica*, vol. 14, núm. 39, ene-abr, 1999, pp. 151-160.

Galindo Cruz, Fernando, *Mundo común y política: el espacio de la acción en Hannah Arendt*, tesis de maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, 196 pp.

García González, Dora Elvira, "Retórica y política: una mirada al pensamiento de Hannah Arendt", en *Intersticios*, año 8, núm. 19, 2003, pp. 147-164.

———, "Acerca del multiculturalismo: pluralidad, diferencia y exclusión", en *Avatares*, año 3, núm. 12, ene-mar, 2001, pp. 9-23.

———, "Hannah Arendt: el pensar en el espacio político y en la cultura", en *Theoría*, núm. 11-12, dic, 2001, pp. 33-49.

———, "La *phrónesis* y el juicio reflexionante en relación con el equilibrio reflexivo (II)", en *Analogía*, año 15, núm. 1, ene-jun, 2001, pp. 85-126.

———, "La violencia como condición o como disolución de lo político: Carl Schmitt y Hannah Arendt", en *Signos Filosóficos*, núm. 11, ene-jun, 2004, pp. 73-96.

Gómez Campos, Rubí de María, "Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt", en *Devenires*, año 2, núm. 3, ene, 2001, pp. 5-24.

Lafer, Celso, "Hannah Arendt, 1906-1915", en *Plural*, vol. 5, núm. 6, pp. 66-67, mar, 1976.

Lee Zoreda, Margaret, "La visión política de Hannah Arendt", en *Iztapalapa*, vol. 13, núm. 30, jul-dic, 1993, pp. 203-215.

Maestre Sánchez, Agapito, "La actualidad de Hannah Arendt", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 247-249.

Maldonado Monroy, Medardo, "Hannah Arendt: variaciones de la experiencia política", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abr-jun, 1997, pp. 257-264.

Muñoz Sánchez, María Teresa, "El ciudadano y su condición pública: un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público", en *Devenires*, año 3, núm. 6, jul, 2002, pp. 209-232.

Ochoa, Paulina, "La resistencia poética: Hannah Arendt y los cronopios", en *Metapolítica*, vol. 6, núm. 21, ene-feb, 2002, pp. 58-64.

Quesada, Julio, "Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt", en *Theoría*, núm. 5, dic, 1997, pp. 81-99.

Sahuí Maldonado, Alejandro, "Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo", en *Signos Filosóficos*, núm. 8, jul-dic, 2002, pp. 241-263.

II

La bibliografía es la base del concepto de bibliometría; desde sus orígenes hasta la fecha está íntimamente relacionada tanto con la bibliografía como con las fuentes de información. Los trabajos de F. Cole[1] y Eales, y

[1] F. Cole y Eales N.B., "The History of Comparative Anatomy, part 1. A Statistical Analysis of the Literature", en *Science Progress*, núm. 11, pp. 178-196, 1917. Se aplican métodos estadísticos a la historia de la anatomía, se analizan trabajos aparecidos entre 1543 y 1860.

el de Hulme[2] se reconocen como los antecedentes de las investigaciones dirigidas a lo que hoy denominamos bibliometría; en ellos se detectan los primeros estudios estadísticos y se presentan los análisis cuantitativos de la literatura.

Pritchard fue el primero en proponer el término bibliometría como un nuevo concepto para lo que se llamaba *statistical bibliograhy*: "la aplicación de métodos matemáticos y estadísticos dispuestos para definir los procesos de la comunicación escrita y la naturaleza y desarrollo de las disciplinas científicas mediante el recuento y análisis de las distintas facetas de dicha comunicación".[3]

En el presente no hay una opinión unánime para definir bibliometría; no obstante, se entiende como la disciplina que trata de medir la actividad científica y social y predecir su tendencia, mediante el estudio y análisis de la literatura recogida en cualquier tipo de soporte. Engloba aspectos cuantitativos y cualitativos de la producción, diseminación y uso de la información esencial para dar seguimiento a las publicaciones y detectar el desarrollo de la actividad científica; en general, puede ser aplicada a las distintas disciplinas del conocimiento.[4]

El análisis de las citas que una publicación recibe de otras posteriores o de las referencias que una publicación hace de otras anteriores es uno de los indicadores que más se utiliza dentro de la bibliometría. Entre las técnicas para realizar el análisis de citas están las citas, las citas en común, las autocitas, las palabras en común y el enlace bibliográfico. La técnica más usual es determinar la cantidad de citas que ha recibido un documento o grupo de documentos durante un periodo, por un grupo de investigadores.

Las fuentes existentes para el estudio y análisis de citas son las publicadas por el *Institute of Scientific Information (ISI)*.[5] El ISI dispone de varios índices que incluyen los trabajos de investigación significativa, es decir, aquella aparecida en las revistas de alto factor de impacto y, por ende, son revistas de la vertiente principal.

---

[2] E. Wyndham Hulme, *Statistical Bibliography in Relation on the Growth of Modern Civilization*, Londres, Grafton, 1923. En esta obra se incluye el término "bibliografía estadística"; analiza autores y revistas referenciadas en el *International Catalogue of Scientific Literature*, en el periodo de 1901-1913. Se estudia la relación entre publicaciones científicas, condiciones económicas y crecimiento de la civilización moderna.

[3] A. Pritchard, "Statistical Biography on Bibliometry", en *Journal of Documentation*, vol. 25, núm. 4, 1969, pp. 348-349.

[4] Ernesto Spinak, *Diccionario enciclopédico de bibliometría, cienciometría e informetría*, Caracas, UNESCO, 1996.

[5] Samuel Laserov, *El Institute of Scientific Information* (ISI) en perspectiva: proceso histórico en su desarrollo, Revista de ASCOLBI, 1998, vol. 1, núm. 2, pp. 26-32.

Mediante el *ISI Web of Knowledge*,[6] hay acceso a la *Web of Science*, compuesta por las bases de datos *Science Citation Index Expanded* (SCI-E), *Social Sciences Citation Index* (SSCI), *Arts and Humanities Citation Index* (A&HCI).

En un principio, el índice de citas del ISI surgió como una herramienta de recuperación de información y con el paso del tiempo se convirtió en un instrumento de medición. Hoy los análisis de citas suelen realizarse para medir el impacto de una revista, de un tema o de un autor. En términos generales, se considera que las citas son indicadores que proporcionan una medida objetiva de productividad, utilidad, repercusión, relevancia, eficiencia o impacto de las contribuciones científicas.[7]

El presente apartado pretende detectar:

- Cuál fue la producción de lo publicado sobre Hannah Arendt, durante los años de 1994 a 2004. Se dice que la productividad nos señala qué autores, revistas, países, áreas o temas son los más activos dentro de lo generado en la literatura de alguna disciplina.
- Qué tan significativo fue lo producido sobre Hannah Arendt. Las citas realizadas a los trabajos arrojarán este dato.

Metodología

Con el propósito de identificar con fines bibliométricos los documentos citados y las citas recibidas por cada documento, se tomó como fuente principal la base de datos A&HCI.

La estrategia de búsqueda se delimitó entre los años de 1994 a 2004; el término solicitado fue "Hannah Arendt". La búsqueda se realizó dentro de los campos de título y tema; los campos seleccionados para guardar fueron: autor, título, tipo de documento, institución, año de publicación y revista. De esta forma, se obtuvo un conjunto de registros sobre la producción de autores que generaron documentos en el periodo y del término señalados.

Con el fin de cuantificar los datos bibliográficos, se utilizó la hoja de cálculo Excel, que permite numerar, alfabetizar y sumar en forma rápida los datos ingresados. Con los registros exportados en un fichero de Excel y aplicando las leyes bibliométricas correspondientes a cada indicador, se elaboró el presente trabajo. Los indicadores que se consideraron fueron:

[6] http://go5.isiknowledge.com/

[7] S. E. Cozzens, "What do Citations Count? The Rhetoric-first Model", en *Acientometrics*, vol. 15, 1989, pp. 437-447, H. G. Small, "Cited Documents as Concept Symbols", en *Social Studies of Science*, núm. 8, 1978, pp. 327-340.

- Producción científica anual
- Índice de coautoría
- Tipología documental

Resultados

En el periodo de 1994 a 2004, se identificaron 413 documentos de investigación (Cuadro1).

CUADRO 1. *Producción anual*

Año de publicación	*Núm. de documentos*
2004	18
2003	25
2002	47
2001	36
2000	49
1999	54
1998	40
1997	45
1996	36
1995	55
1994	8
Total	*413*

Predominaron las revisiones de libros —57.38% (237 títulos)—, mientras que el segundo lugar lo ocuparon los artículos —38.99% (161 títulos)—, tal como lo muestra el Cuadro 2.

CUADRO 2. *Tipología documental*

Tipología	*Núm. documentos*	*%*
Revisión de libro	237	57.38
Artículo	161	38.99
Material editorial	10	2.42
Extracto	2	0.48
Carta	3	0.73

Los 413 trabajos obtenidos se clasificaron, por la autoría, en individual y colectiva; la primera fue de 98% (406 títulos) y 2% (7 títulos) fue colectiva: dos autores por trabajo. El índice del ISI reporta que los trabajos sobre Hannah Arendt se publicaron en ocho idiomas (Cuadro 3).

CUADRO 3. *Idioma*

Idioma	*Núm. documentos*	*%*
Inglés	274	66.34
Alemán	64	15.50
Francés	48	11.62
Italiano	12	2.91
Español	7	1.69
Checo	5	1.21
Ruso	2	0.48
Holandés	1	0.24

Los trabajos sobre Hannah Arendt se publicaron en 157 revistas, de las cuales cinco tuvieron la mayor producción (Cuadro 4).

CUADRO 4. *Revistas más productivas*

Título	*Núm. documentos*
Du-Die Zeitschrift Der Kultur	17
International Journal of Philosophical Studies	14
American Political Science Review	12
Political Theory	12
Quinzaine Litteraire	11

De acuerdo con el ISI, de los 413 documentos, sólo 31 fueron citados. Del total de 43 citas, 25 aparecieron una sola vez; 2 documentos recibieron 2 citas; otros 2 recibieron 3 citas cada uno; finalmente, 2 documentos fueron citados en 4 ocasiones (Cuadro 5).

CUADRO 5. *Citas por documento*

Citas recibidas	*Núm. documentos*
4	2
3	2
2	2
1	25
0	382

En el cuadro 6 se ofrecen las referencias bibliográficas de los documentos que fueron los más citados.

CUADRO 6. *Registros de los documentos más citados*

Registros	*Número de citas*
Seyla Benhabib, "The Pariah and her Shadow - Arendt, Hannah Biography of Varnhagen, Rahel", en *Political Theory*, vol. 23, núm. 1, feb, 1995, pp. 5-24.	4
O'Connell, D.C. Kowal, S., "Orality and Literacy in Public Discourse: an Interview of Hannah Arendt", en *Journal of Pragmatics*, vol. 30, núm. 5, nov, 1998. pp. 543-564.	4
Briggs, K., "Geography Lessons for Researchers: a Look into the Research Space for Humanity Lost or Gained", en *Anthropology & Education Quarterly*, vol. 27, núm. 1, mar, 1996, pp. 5-19.	3
Saurette, P.,"I Mistrust all Systematizers and Avoid them: Nietzsche, Arendt and the Crisis of the Will to Order in International Relations Theory", en *Millennium-Journal of International Studies*, vol. 25, núm. 1, 1-& SPR, 1996.	3
Schutz, A., "Creating Local 'Public Spaces' in Schools: Insights from Hannah Arendt and Maxine Greene", en *Curriculum Inquiry*, vol. 29 núm. 1, SPR, 1999, pp. 77-98.	2
Weiland, S., "Biography, Rhetoric and Intellectual Careers: Writing the Life of Hannah Arendt", en *Biography-an Interdisciplinary Quarterly*, vol. 22, núm. 3, sum, 1999, pp. 370-398.	2

Discusión y Conclusión

La comunicación de los resultados del quehacer científico a los pares surge mediante los canales formales; una forma de reconocer tal comunicación son las citas que reciben los trabajos publicados.

Los 413 documentos que se identificaron en el periodo estudiado cuyo tema principal fue Hannah Arendt, al estar incluidos en los índices del ISI, son considerados investigaciones de la más alta relevancia, a pesar de que únicamente 7.5% (31 títulos) lograron ser citados. Tal hecho no disminuye la relevancia a los 382 trabajos restantes que no fueron citados. Por otra parte, es pertinente señalar que el ISI cuenta con políticas de selección muy rigurosas para que las publicaciones sean indexadas en sus servicios.

Los estudios bibliométricos dentro de las humanidades son escasos; hay que emprender más empleando estas técnicas, con el objeto de detectar la visibilidad y pertinencia que tienen los trabajos dentro de una comunidad científica más amplia y a un nivel internacional.

Sólo se han ofrecido datos estadísticos en este trabajo; no se realizó un análisis enfocado al pensamiento de Arendt, considerando el parámetro de temas; sería interesante, sin embargo, elaborar un estudio aplicando esta técnica bibliométrica con el objeto de detectar también la visibilidad temática de su pensamiento dentro de estos servicios de indexación y citas.

Bolívar Echeverría
Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982
Itaca/FFyL-UNAM
México, 2001, 275 pp.
ISBN: 968-36-8361-4

ACERCA DE *DEFINICIÓN DE LA CULTURA. CURSO DE FILOSOFÍA Y ECONOMÍA 1981-1982*, DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Carlos Oliva Mendoza*

El fascinante espectáculo de la sociedad moderna, la artificialidad y fugacidad de las configuraciones cada vez nuevas y diferentes que se inventa para su vida cotidiana y que se suceden sin descanso las unas a las otras hacen evidente su afán de compensar con aceleración lo que le falta de radicalidad.

Echeverría

I

La filosofía tiene un origen oral. De tal importancia es este hecho que los filósofos y las filósofas más importantes de la historia de la humanidad han profundizado en la oralidad del discurso. El ejemplo central sigue siendo Platón. Él va más allá que cualquier otro u otra filósofa. Platón se desaparece a sí mismo. Representa en sus obras la eliminación de la gran amenaza que se gesta en la iluminación griega. Borra, en cierto sentido, al sujeto que enuncia. Los diálogos más importantes que escribió son como las cajas chinas, relatos referidos por un tercer o cuarto personaje. Son, por lo tanto, antes que escritura, oralidad; antes que teoría, diálogo.

Un eco de esta tradición es la transcripción de debates, cursos académicos y diálogos. Bolívar Echeverría ha publicado en todos estos formatos. Baste señalar *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (compilación publicada por la unam/El equilibrista, 1994) y *Conversaciones sobre lo barroco* (con H. Kurnitzky, ffyl-unam, 1994). El más reciente libro de Echeverría es, precisamente, la transcripción de un curso de filosofía y economía realizado más de 20 años atrás. El

* King's College University of London, Inglaterra

establecimiento y depuración del texto lo debemos a Marco Aurelio García Barrios y David Soto.

Este tipo de materiales, como el mismo autor lo menciona, tienen la desventaja de no haber sido concebidos como un libro y, por lo tanto, en ellos hay deficiencias de contenido y de exposición. Por lo general, estos libros nos deparan un sacrificio. Hay que llegar a ellos a sabiendas de que la mayoría del escrito es repetitivo, poco cuidado en su estilo y con una didáctica inmanente, donde lo central es la difusión de la teoría y no su producción. Sin embargo, estos problemas están superados en el texto de Bolívar Echeverría. Y, no obstante, permanece en él un eco de oralidad. El ritmo; la cuidada retórica que repite pero, a la vez, amplía el tema; el tiempo concluso de la lección que deja pendiente la resolución del problema y hasta las mismas conexiones lógicas usadas, las cuales permanecen en el habla cotidiana, nos dan en algún momento la impresión de estar tratando con una ficción, en la cual vamos avanzando con el objetivo de descubrir algo al final. No es otra, por lo demás, la forma que acompaña al relato oral y al antiquísimo ejercicio de asistir a una cátedra. El texto, en tanto incorpora la producción oral en su interior, puede incluir lo que quizá sea el elemento central de la filosofía: la sorpresa que produce el saber.

Diré una última cosa antes de señalar algunos aspectos particulares. El libro de Bolívar Echeverría puede hacernos pensar que, en el fondo, el objetivo final de la cátedra debe ser la producción de un texto, un escrito que pueda estar al alcance de aquellos que nunca podrán asistir al espacio único de la cátedra. Saber que el texto se gestó en ese espacio redimensiona el mismo contexto de lectura y le imprime el movimiento particular que recuerda el diálogo donde el trabajo fue producido. En México, éste fue un ejercicio llevado a cabo por los transterrados de manera prolífica y, en general, la filosofía ha producido algunas de sus más importantes obras en esta modalidad. Menciono sólo una: *Las lecciones de estética*, de Hegel, quizá el texto más significativo para la historia del arte contemporáneo.

II

La transcripción del curso de economía y filosofía, que tuvo lugar a principios de los ochenta inicia con una defensa de la producción teórica. Bolívar Echeverría señala que, en el peor de los casos, el "horror a la teoría" fomenta

> la proliferación de teorías *ad hoc*, ansiosas de sustituir con ideologemas sacados de las luchas por la supremacía étnica, social, religiosa o política los teoremas clave que se requieren para alcanzar una "traducción múltiple y cruzada" de los distintos saberes contemporáneos sobre la dimensión cultural de la vida humana.[1]

[1] p. 14.

De ahí que en el libro se efectúe una teorización compleja y especializada en el intento de alcanzar una definición de la cultura. Dos son las condiciones que el autor identifica y estudia en casi la mitad del texto y que engloba dentro de lo que llama "la transnaturalización": el carácter metafísico o político del animal humano y las formas de producción y consumo que realiza este animal. La segunda condición es desdoblada. Por un lado, tendríamos la producción y consumo de objetos prácticos; por el otro, la producción y consumo de significaciones. La transnaturalización, a su vez, se concreta en dos vías que separan, traumáticamente, a lo humano de la naturaleza: *la libertad* y *el lenguaje*.

La tesis, pues, no sólo se reconoce deudora del marxismo, sino que deja ver una materialidad epicúrea. La concreción del animal humano no abandona la forma de concreción del cosmos o la naturaleza. La fascinante tesis que Epicuro continuó está ahí: todo es materia y, por lo tanto, todo implica, más allá de la producción y el consumo, la transformación. Dice Bolívar Echeverría:

> ¿acaso la palabra no es también un objeto práctico, de materialidad sonora? ¿Acaso la pronunciación de una palabra no es un "trabajo" de transformación del estado acústico de la atmósfera, mediante ciertos "utensilios" del cuerpo humano, que es "consumida" o disfrutada al ser percibida auditivamente? [...] ¿Acaso el contacto no es una "materia prima" y el código un "campo instrumental"?[2]

Seguir esta escuela materialista implica que la investigación sobre la cultura no puede recaer en un puro campo ontológico, epistemológico o lingüístico. Lejos está del autor la pretensión de desprender el problema de la libertad y el lenguaje de su concreción material. Este enfoque será decisivo para resolver el principal problema que se le plantea a una cultura: la asunción de una identidad.

Existe, pues, dado el *factum* de la materialidad, un contexto en el que se desarrolla el problema de la cultura. Este contexto no es otro que el del mundo de la escasez y la posibilidad histórica y traumática de superarlo. Cuando ha acontecido el desprendimiento del mundo natural, la dialéctica entre la escasez originaria de la comunidad natural y la posibilidad de fundar una comunidad autónoma y única pone en marcha "la existencia en ruptura". Ahí está dada, de muy diversas maneras, la cultura. Su definición sería la siguiente:

> La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible

[2] p. 97.

> como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene —como "uso" que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano— precisamente con esa subcodificación que la identifica.[3]

El comportamiento "en ruptura" es analizado por Bolívar Echeverría en sus tres formas más importantes: el juego, la fiesta y el arte. En todos se busca, obsesivamente, la "experiencia cíclica" a partir de la libertad que, en forma paradójica, busca eliminar, en un primer momento, la existencia de la misma libertad: construir y reconstruir la "naturalidad de lo humano" y la contingencia de su existencia.

En última instancia, lo que se define en las representaciones culturales es la identidad de un pueblo, de una comunidad, de una sociedad e, incluso, de un individuo. La subcodificación que ha hecho un grupo humano tiene su valencia más potente en el momento en que se intenta representar y revivir la mítica formación de una identidad popular.

En este esquema, sobra decir que el problema del relativismo cultural sólo atañe a los teóricos que observan por fuera la vida de la comunidad, que no participan de la representación cultural fáctica. La identidad no necesita siquiera ser comunicada entre un mismo grupo social. Hay un *fatis*, como señala Bolívar Echeverría, un rumor que cohesiona a la comunidad. De tal suerte que ninguna cultura e identidad opta por el mestizaje. No hay comunidades que hayan, por su propia voluntad, negado su subcodificación del mundo, esto es, su lengua, sus hábitos, sus gustos, sus juegos y sus ritos festivos para la muerte, la vida y el amor.

Las tesis de Bolívar Echeverría hacen sonar huecas a la mayoría de las tesis pluriculturalistas que abogan por un universalismo generado por una subcodificación racional. Por el contrario:

> La única entrada a un universalismo concreto parece ser aquella fugaz y vertiginosa que tiene lugar cuando, por alguna razón, en un momento de crisis radical de la pertinencia al código propio, estamos en el salto que nos lleva a intentar asomarnos al cosmos abierto por otro código, por otra perspectiva del mundo.[4]

Dentro de esta dinámica, parece ser imposible que un marxismo de estas características pudiera cometer la ingenuidad de darnos alguna esperanza de transformación al amparo de cualquier otra subcodificación de superficie, por ejemplo, la razón histórica, el sujeto social, la lucha de clases o algún fundamento religioso de ocasión. Si acaso, Bolívar Echeverría deja testimonio de que, históricamente, lo que él llama "la empresa histórica mestiza" es la única que nos salva de la barbarie. Dice al respecto:

[3] pp. 187-188.

[4] p. 144.

> Es una empresa a primera vista imposible, pues debe "cuadrar el círculo", poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y la de Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzado "por el lado malo" —como decía Hegel que avanza la historia—, ha demostrado que es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida en una vía que no sea la barbarie; barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de *apartheid,* que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él.[5]

Lucha de identidades planetarias parece ser el contexto del siglo xxi. "El mestizaje" tiene a su favor ser una identidad más huidiza por su origen como subcódigo de sobrevivencia; tiene en contra lo mismo, algo ancla a esa categoría ideológica en la permanencia de la sobrevivencia, en la continua demolición de su propio código, en un permanente juego donde las escenas paradigmáticas se vuelven estériles: el laberinto, el vacío, el paraíso y la barbarie.

III

Si bien Bolívar Echeverría concreta la "transnaturalización" de lo humano en su naturaleza política —en su libertad— y en el uso material que hace de los objetos y de las significaciones, no puede eliminar del esquema el hecho de que ha introducido una ontología cultural. El ser de la cultura sería, así, una transnaturalización; un desprendimiento humano de la naturaleza; un hecho traumático e incontrolado. Por lo mismo, la cultura tendría este carácter de cura y de erótica frente al desgarramiento original. La cultura es el producto de una herida.

Las preguntas serían: ¿no es acaso ésta una idea ontologizada de la cultura occidental y, especialmente, de la cultura moderna?, ¿no es la idea de la cultura una idea formada dentro de la modernidad?, ¿no son la fiesta, el arte y el juego, representaciones de una identidad que ha hecho conciencia de su separación de lo otro, de la naturaleza?, ¿no es, pues, incorrecto pensar que las identidades no occidentales y modernas pueden ser pensadas con la subcodificación de una cultura?

Bolívar Echeverría opta por asumir las condiciones de posibilidad enunciadas para la manifestación de una cultura como universales, y sólo después observa sus diferencias. De tal forma que tendríamos dos magmas de identidad; por un lado, Occidente; por el otro, Oriente, pero ambos productores y consumidores de un subcódigo cultural.

La definición analítica de paradigmas tan amplios y generales como Occidente y Oriente tiene riesgos evidentes. Se ha dicho que

[5] p. 242.

es propio del pensamiento imperial definir al otro para asegurarse una identidad y colocar en el otro o la otra características propias que desprecia. Hay algo de cierto en esta tesis. Oriente y Occidente son dos construcciones teóricas y ficticias; pero no sólo eso. Son también dos formas de identidad asumidas por diversos pueblos y pueden ser definidas por ciertas características primarias. En los tiempos actuales, es mucho más fructífero y honesto arriesgar la definición de esos paradigmas que sostener la imposibilidad de la misma. Existe una obligación moral y teórica de reconocer que las guerras que inician el siglo xxi tienen relación con formas de pensamiento, representaciones culturales e identidades asumidas. De lo contrario, se corre el riesgo aun peor, como señala Bolívar Echeverría, de insuflar con ideologemas los actos de barbarie y conquista que desarrollan actualmente las potencias occidentales sobre los pueblos "orientales" o no modernos. El problema central al que nos enfrenta el libro de Echeverría no tiene, pues, que ver con las puntuales definiciones que hace de lo occidental y lo oriental.

Más bien, dudo que la "transnaturalización" de lo humano sea tan radical en todas las formas comunitarias como para generar siempre una cultura humana. En caso de que no existiera una cultura identitaria, lo que permanecería es una naturaleza —una *Physis*—. En este caso, lo que no existiría sería la "transnaturalización". Estaríamos frente a grupos humanos que siguen siendo parte de la naturaleza, que no han padecido el desgarramiento de las grandes civilizaciones y culturas. Esto puede ser estudiado caso por caso, pero, me parece, es una tesis que debe permanecer abierta. No todo es cultura ni identidad. Hay un *fatis*, un rumor, algo no dicho que ancla a algunos pueblos en un origen incuestionable, donde la naturaleza del arte —y la artesanía—, la fiesta y el juego no serían un acto virtual, sino un obedecer al cosmos; un acto donde cumplimos nuestro rol en la destrucción y la construcción cíclica del ser.

No sólo podemos observar esto como una posibilidad de sentido en pueblos alejados de los grandes centros civilizatorios. Hay, en el mismo libro de Bolívar Echeverría, atisbos, la mayoría de las veces negativos porque no se concretan, de que este comportamiento acontece en la vida cotidiana. Quisiera señalar uno.

El erotismo es un comportamiento de ruptura radical para Bolívar Echeverría; en él, el ser humano goza del cuerpo ajeno y del propio, rompiendo todas las reglas del instinto de reproducción:

> La autonomía que la concreción erótica dé a la sexualidad humana no sólo saca a ésta de su función ancillar [*sic*] respecto de la procreación sino que invierte el orden de las prioridades; la procreación deja de ocupar el lugar esencial y se

> vuelve un pretexto no indispensable de la relación erótica.[6]

Recientemente vi una exposición sobre frutas y su naturaleza erótica. Era simple, el artista realizaba ciertos desprendimientos en la pulpa de las frutas, similares a los que hacemos al comerlas, al que se produce cuando caen de los árboles, se pudren por el tiempo o son agredidas por la naturaleza. En algunos momentos, el fotógrafo buscaba similitudes con partes erógenas del cuerpo; en otras ocasiones no lo hacía de manera obvia. El punto es, se puede pensar, que la erótica está en el ojo del fotógrafo y en la interpretación del espectador, no en la fruta misma. No lo creo: el fotógrafo captura e intenta darle un valor temporal más largo a algo que es erótico en sí mismo y que tiene un tiempo erótico circular. Las semillas del melón, la textura de un durazno o el color de una sandía serán siempre una materialidad ya alejada por sí misma de otras materias y parte de esta distancia es una distancia erótica. Quiero decir, en la naturaleza existen todos los refinamientos que la cultura cree alcanzar. Por esto mismo, la no separación humana de la naturaleza, implicaría, paradójicamente, un acto cultural de mayor complejidad que el acto moderno occidental y antimoderno oriental de la elaboración de la cultura.

Sólo quisiera añadir que lo anterior es una síntesis menor de un brillante ejercicio teórico sobre uno de los problemas centrales de la humanidad, la cultura, y de un arriesgado despliegue de la transnaturalización de lo humano. *Definición de la cultura* es, también, una representación que confirma la vitalidad cultural moderna y su fuerza crítica y material en medio de tiempos infames.

[6] p. 165.

Gianni Vattimo
Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso
[trad. del italiano de Carmen Revilla]
Barcelona, Paidós, 2003, 172 pp.
ISBN: 84-493-149-25

ACERCA DE *DESPUÉS DE LA CRISTIANDAD. POR UN CRISTIANISMO NO RELIGIOSO* DE GIANNI VATTIMO

Mario Teodoro Ramírez*

Dentro de los tratamientos del tema religioso que se han dado en la filosofía contemporánea —Levinas, Trías, la teología de la liberación, etc.—, quizá ninguno resulte más atractivo, y al fin convincente, que el realizado por el filósofo italiano Gianni Vattimo. Uno no puede menos que sorprenderse al enterarse de que este pensador, imagen paradigmática de lo posmoderno, formado en la línea de la filosofía heideggeriana, discípulo de Gadamer y uno de los principales neonietzscheanos de nuestros días, declare de pronto su profesión de fe cristiana y su reencuentro con la experiencia religiosa. La sorpresa es mayor si se tiene en cuenta la imagen y el estilo que Vattimo había proyectado: la de un heideggeriano poco ortodoxo, demasiado abierto a los asuntos de actualidad, con una actitud provocadora y hasta lúdica, antiacadémica en esencia, y clara y alegremente contraria al intelectualismo y el rigorismo filosóficos de otras corrientes típicamente modernas. El salto desde ahí al tema religioso parecía improbable. Sin embargo, esta improbabilidad —el increíble retorno desde la vanguardia más posmoderna a la arcana figura de Jesucristo— es lo que vuelve sumamente significativo el reencuentro de Vattimo con la "fe, esperanza y caridad" de su formación católica juvenil. Significativa resulta también la vía teórica seguida por Vattimo para ir del pensamiento posmetafísico y posmoderno al encuentro con la religiosidad cristiana. Este movimiento constituye, de alguna manera, el núcleo y el aspecto más destacable del libro que reseñamos ahora.

* Departamento de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Dos cualidades llaman la atención de la forma en que el filósofo de Turín plantea la reposición del tema religioso. Primeramente, a pesar de su radicalismo crítico —que no sólo vindica un momento posmetafísico del pensamiento, sino incluso un momento posfilosófico de la experiencia humana—, Vattimo no deja de asomarse a la cuestión religiosa con la actitud propia del filósofo, es decir, nunca sin cierta dosis de escepticismo, nunca sin cierta actitud interrogativa. Esto quedaba ya suficientemente expresado en el título del primer libro en el que Vattimo abordó esta cuestión: *Creer que se cree*, es decir, y como lo explica él mismo: a la pregunta de si seguía siendo un creyente hecha por un antiguo amigo religioso, él sólo alcanzó a responder: "creo que sí". Fuera del carácter hasta gracioso de la paradoja —análoga a aquella de los "ateos, gracias a Dios"—, la expresión muestra la actitud propia de un pensador prudente que no busca asentarse en la certeza y que a la vez mantiene cierta ironía lúdica que le evita tomarse las cosas con la pesada seriedad del metafísico o del religioso fundamentalista. Y ésta es la segunda cualidad del abordaje de Vattimo: él no se propone tanto un hacer "teoría" o una "filosofía" de la religión, una mera reformulación conceptual del tema religioso con los cuidados propios de la actitud científico-objetivante o con la mirada semidesdeñosa de quien habla del "verdadero" sentido de la religión o de la verdadera forma de ser religioso. Más allá de la religiosidad, lo que Vattimo reivindica y le importa destacar es el significado singular del retorno a la cristiandad en el contexto del pensamiento y la condición posmoderna. Esta actitud permite no sólo delimitar la concepción propia de la relación entre religión y filosofía que Vattimo hace jugar, sino también precisar su enfoque sobre el sentido y las consecuencias de la llamada posmodernidad.

Respecto de la relación entre religión y filosofía, el filósofo italiano se coloca ciertamente más allá de la actitud típica del pensamiento de la "modernidad" —la Ilustración y sus variantes— que juzga masiva y disruptivamente la relación de la filosofía con la religión. "Posmodernidad" implica, entre otras cosas, superar esa visión prejuiciosa —jacobina, en última instancia—, que iguala la religión con el orden de la pura mitificación, la superstición y la irracionalidad, y que considera a la experiencia religiosa como un estadio inferior, necesariamente superable, en el irresistible proceso progresivo del espíritu. Esa teleología positiva de la historia, base de todos los metarrelatos modernos, es uno de los puntos nodales del cuestionamiento posmoderno, que Vattimo asume consecuentemente.[1]

Sin embargo, respecto de la interpretación del reposicionamiento de la religión, nuestro autor se deslinda también de otras dos pos-

[1] *Cfr.* Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.

turas, ésas que podemos llamar la del "retroceso" y la del "salto". La primera es aquella —sostenida más bien desde fuera de la filosofía, por distintos tipos de conservadurismo y fundamentalismo religiosos— que interpreta el fin de la modernidad y del pensamiento ilustrado como el inequívoco reconocimiento de un fracaso estrepitoso que no deja otra alternativa que volver al "redil" de la verdadera fe y de los dogmas religiosos más acendrados. Vattimo se opone sin ambages a esta posición y, particularmente, a todas sus implicaciones y consecuencias práctico-sociales: intentos reaccionarios de rehabilitación del poder omnímodo de la Iglesia, fundamentalismos religiosos de toda calaña, restablecimiento de concepciones retrógradas y autoritarias sobre sexualidad, condición de la mujer, arte, conocimiento científico, educación, etcétera. Ésta es una postura claramente insostenible, y choca de frente con las intenciones y el espíritu vattimiano.

La segunda postura, la del "salto" —de signo kierkegaardiano, más filosófica ciertamente—, es la de una cierta teología negativa de la posmodernidad, que interpreta el fin de la modernidad como el final de todo discurso positivo sobre el ser, y que nos propone asumir los límites infranqueables del intelecto humano, y de toda humana condición, con el fin de abrirnos y entregarnos sin restricción al reconocimiento de lo "absolutamente otro". Se trata de un acceso "dialéctico" a lo religioso, que pasa por una "negación" del pensamiento positivo-inmanente y arriba a una afirmación de la actitud negativo-trascendente, con una fórmula bastante análoga a las diversas —y muy respetables— tradiciones de misticismo teológico-religioso. No es una vía atractiva para Vattimo; suena demasiado seria para un nietzscheano como él, demasiado comprometida con el vector "trascendentalista" de todo nihilismo religioso.

Por su parte, nuestro autor se propone interpretar el reencuentro de la posmodernidad con la cristiandad (no con la religión en abstracto) como un movimiento inmanente y de continuidad, al menos, o más bien sobre todo, hermenéuticamente interpretado. Esto quiere decir, pues, que no se plantea una relación de "necesidad" entre el fin de la modernidad y el retorno al cristianismo (todo discurso sobre "procesos necesarios" en la historia está cuestionado), pero sí que existen ciertos elementos, ciertas líneas en el desarrollo del pensamiento filosófico, que conducen de alguna forma al reencuentro con el cristianismo.

Este reencuentro tampoco debe ser interpretado como un retroceso, como el regreso a alguna verdad superior y original que estuviera esperándonos en algún lugar para por fin revelarse sin ninguna restricción, pues esto equivaldría a seguir manteniendo —y aquí está el *quid* de la posición de Vattimo— una interpretación de la religión con

los supuestos del pensamiento "metafísico", que es precisamente *lo* que está en cuestión, es decir, toda forma de pensamiento "fuerte" que cree posible encontrar y estatuir unas verdades inmutables acerca del orden verdadero de lo que existe, y que funda toda visión y acción humanas enderezadas del lado del autoritarismo, la violencia, la antidemocracia...

> El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última. Un pensamiento así [...] chocaría con cualquier ideal democrático.[2]

Más allá del significado político y cultural de la superación de la metafísica, Vattimo interpreta esta superación como la *chance* de volver a creer en un Dios viviente. Justamente la muerte del Dios-fundamento inconmovible de los filósofos y los teólogos "ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión".[3] Éste sería el sentido aceptable —y celebrable— en el que habría que entender y practicar el retorno a lo religioso hoy día. La filosofía no queda eliminada, pues sólo ella, es decir, sólo el pensamiento crítico-reflexivo, puede asegurarnos que ese retorno está curado de fundamentalismo dogmático y que no traiciona "su constitutiva inspiración antimetafísica".[4]

Lo que queda tras la "muerte de Dios", tras la muerte de la metafísica y sus últimos resabios modernos es, precisamente, el reencuentro con el "mundo" tal cual, en la dimensión efectiva de sus estructuras "débiles": en su accidentalidad, contingencia, variabilidad y ligereza irremontables; lo que queda es el reencuentro piadoso con el ser-menor de lo que es tiempo y carne, cuerpo y deseo; el reencuentro con las múltiples alteridades, con los muchos y diversos prójimos.

¿Por qué interpreta Vattimo este proceso, de sabor bastante nietzscheano, en términos de rehabilitación de la figura de Cristo? Más allá de los motivos personales —la fe asumida o reasumida es siempre asunto "personal"—, el pensador italiano ha querido interpretar de forma filosóficamente consecuente el tema del fin de la metafísica. Para él, entender este "fin", esta "decadencia", como un reencuentro inequívoco con una realidad positiva incuestionable, implicaría de alguna manera seguir el hechizo de la metafísica: esa realidad positiva supuestamente no-metafísica es, en verdad, la forma suprema, la consagración, del pensar metafísico. La única forma de superar de manera "no metafísica" a la "metafísica" es mediante la idea de "encarnación", de "espiritualización" del mundo, esto es, de regreso a un mundo vivo y querido, de reencuentro con un otro atendido y amado, de entrega a un ser que es dicha y gratitud. Ésta era, *cree* Vattimo, la enseñanza de Cristo. *Amén.*

---

[2] p. 13.
[3] p. 26.
[4] p. 35.

ACERCA DE *DICCIONARIO DE LA EXISTENCIA*, DE ANDRÉS ORTIZ-OSÉS[1]

Andrés Ortiz-Osés*

Eros se sitúa entre unos
y otros rellenando el hueco
entre ambos, así queda el
todo religado consigo.

Sócrates-Platón

La interdisciplinaridad, el mestizaje y la hibridación cultural presiden la intención intelectual de este intertexto, para el que han sido convocados saberes/sabores diversos ahora aquí concitados, preparados y cocinados para su degustación de acuerdo con el gusto latino-mediterráneo, presidido por la máxima categoría existencial del *sentido* definido como inteligencia afectiva (*sensus*). En efecto, el sentido dice comprensión de las cualidades vitales que incluyen también las mortales; así, pues, aprehensión del lazo que une la vida con la muerte y viceversa. La sensibilidad típicamente humana emerge cuandó el hombre/mujer experiencia o vivencia la muerte del otro como pérdida existencial propia, debido a la ligazón con el difunto: de aquí que los primeros rituales mortuorios no sean meramente culto a los antepasados o creencia en su inmortalidad, sino especial expresión del *duelo* existencial del vivo por el muerto, motivado por la empatía de aquél y el desfallecimiento del

* Universidad Deusto Bilbao, España.

[1] Este texto es la obertura a la edición hispana del *Diccionario de la existencia*, que publicará Ánthropos de Barcelona en 2006.

fallecido. El hueco que deja el muerto es un hueco vivo y avivado por el vivo, avivamiento que lleva consigo la noción del *alma* precisamente como vacío simbólico o vaciado místico. Esta proyección del alma como presencia de ausencia (oquedad) será considerada por algunos como perteneciente al reino metafísico de las telarañas, mientras que otros ven en ella una reafirmación del sentido vital-mortal de la existencia, cuyo antiguo símbolo es la propia *araña* (así Heráclito).[2]

Podemos considerar a la *araña* en su radical ambigüedad vital-mortal como el archisímbolo de la existencia y su fundamental sentido ambivalente, por cuanto situada entre un origen siempre originado y un final finalizante y paralizante. La contingencia es, por lo tanto, la conciencia propia del hombre en el mundo, exasperada hoy como contingencia ya no de carácter meramente religioso o teológico (trascendente), sino filosófico o secular (inmanente): una contingencia que se expresa como un acaecer que cae o decae a pesar de su pujanza y, por lo tanto, interpretado como "pasaje". La existencia es un pasaje entre un origen conocido en sus efectos y un final conocido en sus defectos. De aquí la experiencia del tránsito o transición que nos provoca el tiempo de nuestra existencia, y que hoy vuelve a experimentarse replanteando la vieja cuestión teológica del *homo viator* siquiera secularizado, pues ya no se trata del viejo hombre viandante medieval, sino del actual hombre aviador contemporáneo. La diferencia estriba en que, mientras el *homo* viandante terrestre divisaba en lontananza una puerta celeste, el contemporáneo aviador celeste se considera aviado porque ya no divisa claramente esa meta trascendente. Pues bien, podríamos representar esta nuestra perplejidad existencial en la actual (con)vivencia del amor. En efecto, el amor es el protosímbolo del sentido humano, interpretado hoy por los nuevos historiadores en toda su complejidad y complicación:

> En el 68 murió el angelismo del deseo, la idea de que todo lo relacionado con el sexo es maravilloso. Hoy sabemos que el amor conlleva dependencia, abyección y servidumbre tanto como sacrificio y transfiguración. Tenemos que volver a descubrir esta complejidad del amor.[3]

Así que la clave de la existencia y la resolución de su enigma estaría en la *coimplicación* de los contrarios y en la *mediación* de los opuestos: una problemática que Nicolás de Cusa planteaba en Dios y que nosotros actualmente podemos/debemos replantear respecto de nuestra propia

[2] Sobre los ritos mortuorios, *vid.* J. Courtin, "Varios", en *La historia más bella del amor*, Barcelona, Anagrama, 2005.

[3] Pascal Bruckner, *ibidem*, p. 145. Para el tema, *vid. Amor y sentido*, Barcelona, Ánthropos, 2004.

existencia en el mundo. La cuestión no tiene ciertamente solución o remedio absoluto, pero puede encontrar cierto remedo o remediación relativos, basada justo en la mediación relacional. Pensando en dicha (re)mediación de contrarios o simplemente diversos, hemos recopilado también este *Diccionario*, el cual ofrece siquiera teóricamente una auténtica complexión de autores y textos en torno de la existencia como hilo común conductor de nuestra(s) conducta(s). En efecto, la existencia es el argumento/argamasa que permite reunir en un mismo tracto a san Pablo y a Nietzsche, o sea, al refundador del cristianismo y al desfundador del cristianismo, al autor del himno a la Caridad y al autor de la canción del Sí-amén: el primero estima que Jesús habló así, el segundo certifica que así habló Zaratustra. Se trata pues del encuentro entre el Dios-Hombre y el Hombre-Dios, entre el Hijo del Hombre y el Superhombre, entre el Humanado o Encarnado y el Suprahumano o Trashumano, entre el Crucificado y Dioniso, cuya más precisa (re)mediación es el mismo Nietzsche como *Dioniso crucificado*, un símbolo pagano del cristiano *Amor crucificado*; y ambos serían los arquetipos radicales del Hombre en el mundo, así pues de la Existencia.[4]

Y bien, es cierto que algunos nietzscheanos, como Peter Sloterdijk, han intentado contraponer el sentimiento generoso del autor del Zaratustra al resentimiento asténico del fundador del cristianismo: extraña operación y poco cristiano-nietzscheana, más bien debida paradójicamente al resentimiento que se trataría de recusar. Y es que el resentimiento cristiano contra Nietzsche se conjuga bien con el resentimiento nietzscheano contra Cristo; pero yo pienso que ambos resentimientos no son ni cristianos ni nietzscheanos y, por lo tanto, tampoco cristiano-nietzscheanos. Palabra-escándalo para los unos y para los otros, pero que mienta la coexistencia de los contrarios como dialéctica de las contradiciones en la común condición existencial del hombre, la cual se caracteriza por la comunicación de los opuestos y, en definitiva, por la *democracia* en cuanto voluntad de poder com/partido y acción de poder con el contrapoder de la oposición. La existencia es compleja y se resuelve en coexistencia, cuya seña de identidad es la pluralidad: ni cristianismo ni nietzscheanismo, coexistencia cristiano-nietzscheana como símbolo de otras coexistencias composibles/compatibles. Porque sin el cristianismo, el nietzscheanismo es mero paganismo, mas sin el nietzscheanismo el cristianismo se quedaría en puro moralismo.[5]

---

[4] Al respecto, mi obra *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Ánthropos, 1986.

[5] Sobre el Nietzsche de P. Sloterdijk, *vid.* su obra *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, Barcelona, Siruela, 2005, en la que comparece Nietzsche identificado con el sol recreador connotado femenina y matricialmente (de acuerdo con el alemán *Sonne* = *sol*

Hablemos entonces de coexistencialismo; mas ¿cómo coexistencializar cristianismo y nietzscheanismo? Me atrevería a proponer la divisa distintiva cristiano-nietzscheana y que podría transcribirse paritariamente así: el hombre no ha inventado el amor, sino que el amor ha inventado al hombre, el cual es por lo tanto un invento del amor, una invención amorosa. En efecto, en el cristianismo el Dios-amor se hace hombre y, por tanto, el amor humaniza a Dios, mientras que en Nietzsche el amor diviniza al hombre al llenarlo de entusiasmo dionisiano: un mutuo proceso complementario que, por cierto, concuerda con el del *eros demónico*, mediador o hermenéutico en el *Banquete* de Sócrates-Platón. La mediación de los contrarios —cristianismo y nietzscheanismo, ascetismo y hedonismo, moralismo y paganismo, amor agapeístico y amor dionisiano— debiera seguir la pauta de un Epicuro, el filósofo hedonista con retranca, el sabio que afirma el placer en el marco de cierta sobriedad o moderación, autosuficiencia o libertad. Pues si la vida no tiene una razón clara de ser, obtiene empero un sentido oscuro de existir: coexistir cómplicemente, coimplicadamente y, ello dice, medialmente.[6]

He aquí que la felicidad en este mundo está representada irónicamente en la obra de Dostoievski por el Anticristo: pero el Anticristo es el Gran Inquisidor, o sea, la gran política del Poder frente a la cultura de la Libertad —anímico-cristiana—, es decir, el Fausto de T. Mann. Pero hay otro Fausto, el de Goethe, una obra y un autor que precisamente tratan de reconciliar paganismo y cristianismo, ilustración y romanticismo, lo mefistofélico y el eterno femenino. La existencia deviene así campo de ideologías diversas tal y como se le plantea al hombre sin atributos contemporáneo; sólo que la cuestión no está en convertirse en punto de intersección de los contrarios como en la novela de Musil, sino en punto de comunicación de los opuestos, cuya plasmación es la *democracia* y su carácter mediador y relativador de los extremos y, en consecuencia, como ámbito no del bien supremo, sino del bien incoado e incoador, el cual asume el mal menor —que es el mal minorizado o atemperado—. Se trata de una posición no-heroica en favor de una (co)existencia interhumana y no inhumana, transhumana o subhumana; no se trata de existencialismo furibundo, sino

en femenino). El presunto nietzscheanismo de Sloterdijk y seguidores consistiría en el deber de alabar extáticamente a este cutre mundo, así como en el deber de mejorar la Buena Nueva: pero yo pienso complementariamente que, amén de criticar este mundo, se trataría de malear o hacer maleable la sublimidad del Evangelio precisamente para poder ejercitarlo en el propio mundo; por eso no se trata de "poner la otra mejilla" en plan masoquista al enemigo, sino de "plantar cara" al agresor defendiéndose pacífica y no violentamente, salvo *in extremis*.

[6] Sócrates-Platón —*Simposio*—, Epicuro —*Máximas*—, Nietzsche —*El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*.

de coexistencialismo pudibundo, y tampoco de humanismo idealista, sino de interhumanismo *idealrealista*.[7]

Quisiera proponer a Sócrates como el abanderado de esta visión medial de la existencia, diferenciando su ética sapiencial de la *eidética* platónica. En efecto, mientras que Platón es deduccionista, su maestro es inducionista —como ya vio Aristóteles—. Por eso, el Dios platónico es una divinidad ultratrascendente frente al Dios intratrascendente socrático, y por lo mismo Sócrates resulta menos idealista que su discípulo y más irónico e irénico, como vieron Aristófanes y Jenofonte respectivamente, lo cual hace del socratismo un *relacionismo* ubicado entre el absolutismo ideológico y el relativismo sofista. Esto se manifiesta en la visión del Eros, que Platón trataría de espiritualizar hasta disolverlo en *Eidos* (Idea), mientras que Sócrates trataría de sublimarlo hasta reconvertirlo en Alma —afección, interiorización, amistad—. El abstraccionismo platónico reconduce a Eros, el hijo de Afrodita, desde el cuerpo impuro hasta el espíritu puro representado por Dios y la Idea de Bien, mientras que en Sócrates el Eros arriba al *alma* en cuanto ámbito medial entre el cuerpo y el espíritu. En efecto, el alma es la mansión del sentido humano y, por lo tanto, el baremo de toda axiología o valoración de la virtud como valor anímico. Por ello, preguntarse por la virtud de algo es hacerlo por su virtualidad: por su sentido en cuanto significancia anímica o significación simbólica. Así que toda ética es axiológica o valorativa y tiene como criterio el valor para el alma, valor anímico representado por el sentido como alimento del alma, cuya cocción es el simbolismo. Dicho en terminología clásica, el amor proyecta el valor para la vida del alma —*psyché*—, precisamente porque el amor procrea en la belleza el sentido.[8]

El *eros* se articula socráticamente como *logos* dialógico/dialéctico, por cuanto hijo de Afrodita, la bella, y Ares, el belicoso; o en otro contexto, de Poros, el abundante y Penia, la penuria. Pues bien, en el *Simposio* de Sócrates-Platón esta dialéctica de los contrarios está encarnada por el propio Sócrates y su discípulo Alcibíades, representando éste el *eros* y aquél el *logos*. El simbolismo de este encuentro expone el diálogo entre *eros* y *logos*, o dicho nietzscheanamente, entre Dioniso y Apolo, aunque se trate de un diálogo implícito y no explícito, ya que ambos se acuestan juntos aunque sin hacer nada. Y es que la ironía preside la vida de

[7] *Vid.* Dostoievski —*Los hermanos Karamazov*—, Musil —*El hombre sin atributos*—, así como el Fausto de Goethe y Mann; al respecto, *vid.* D. Schawanitz, *La cultura*, Madrid, Taurus, 2003.

[8] De Sócrates-Platón, *vid.* especialmente *El Banquete (Simposio)*, 202c, donde Eros rellena el hueco del espacio (yo diría que temporalizándolo o atemperándolo); sobre la cuestión del sentido anímico-simbólico. *Vid.* A. Ortiz-Osés, *La razón afectiva*, Salamanca, San Esteban, 2000.

Sócrates, él mismo situado/sitiado entre su esposa Jantipa e hijos y sus discípulos y efebos, la procreación y la creación, el *nomos* o norma y la *anomía* o libertad. En el final existencial del fundador de la filosofía reaparece por última vez esta dialogía de los contrarios significados por la vida y la muerte, configurando una cosmovisión entre trágica y cómica: realmente *tragicómica*. Se trata de un humanismo estrambótico, en el que finalmente el alma comparece como estrambote del universo; así pues como contrapunto del ser-*eidético* por cuanto realidad medial —demónica— que comunica exterior e interior, ciencia y conciencia, cuerpo y espíritu, inmanencia y trascendencia, *logos* y *eros* en diálogo.[9]

El *eros* socrático sería el saber que no se sabe y por eso busca a través de la belleza el sentido, el cual es lo sublime como sublimación de lo subliminal, o sea, el bien que no renuncia a la belleza, sino que la asume y transfigura. Pero mientras que la superación platónica suprime la belleza —sensible— por el bien —suprasensible—, la supuración o sublimación socrática sería la elevación de la belleza hacia el bien: en el primer caso, el *eros* se disuelve en Idea —espiritual—; en el segundo, el *eros* se resuelve en símbolo asuntor —anímico—; el archisímbolo de lo sublime sería Venecia, en donde el mar se levanta hasta el cielo a través de la policromía erótica del gótico florido. Así que en Platón se busca el bien por sobre lo bello, pero en Sócrates se busca la belleza y la bondad —por eso Sócrates se aparta de Alcibíades el bello para juntarse con Agatón el bello-bueno, como indica su nombre—. Pero en el cristianismo es donde el propio amor pro-crea belleza y bondad justo porque lo es de por sí. Por eso, a diferencia del amor griego que procede del *eros* subliminal y debe sublimarse o elevarse, el amor cristiano procede de la divinidad y debe encarnarse o humanarse. Será a mitad de camino entre el cuerpo y el espíritu —en el alma— donde se encuentren tanto el amor socrático como el amor cristiano: Sócrates y Jesús cultivando el alma como contrapunto del mundo y apertura del ser.[10]

Al destacar la filosofía de Sócrates respecto de la de Platón, intentamos rescatar el trasfondo cultural protoclásico del posterior clasicismo representado por el propio Platón y Aristóteles. En efecto, tanto la famosa fealdad de sátiro de Sócrates como su remitir a la adivina Diotima

---

[9] Sobre la figura de Sócrates, *vid.* C. G. Jung *et al.*, *Hombre y sentido*, Barcelona, Ánthropos, 2004 —el trabajo de P. Hadot—. Conviene matizar aquí la opinión de Aristóteles acerca de que Sócrates sería el fundador del concepto universal, puesto que no se trata del concepto universal-abstracto —general—, sino del concepto universal-concreto ganado en diálogo interanímico y que yo denominaría simbólico.

[10] Sobre el sentido, lo sublime y lo subliminal, *vid.* en varios, *El retorno de Hermes*, Barcelona, Ánthropos, 1989, pp. 164 y ss.; para el cristianismo, *vid.* los Evangelios (Biblia de Jerusalén).

de Mantinea señalarían a nuestro entender rasgos preindoeuropeos que lo diferencian de la clásica cosmovisión indoeuropea, acercándolo a la tradición autóctona autodenominada pelasga. Ello concuerda además tanto con el carácter extático del Sócrates que se considera adivino, como con su forma de vida sencilla y poco sofisticada, filosófica y no política, humanística y no ideológica. Finalmente, su antiheroico modo de asumir la muerte destinalmente lo aleja del heroísmo helénico. En definitiva, Sócrates fundaría una especie de sacerdocio filosófico de la sabiduría frente al comercio filosófico basado en el saber. Desde esta perspectiva, salvar a Sócrates del platonismo encontraría su equivalencia en salvar a Jesús de Nazaret de Pablo de Tarso: también aquí Jesús representa el trasfondo evangélico del cristianismo frente a la estructura patriarcal de la Iglesia posterior, de modo que Sócrates es a Jesús como Platón a Pablo. Ello se muestra en la correspectiva concepción del alma: mientras que en Platón el alma se emparenta con las Ideas, en Sócrates el alma dialoga con lo demónico (*daimonion*); por su parte, mientras que en Jesús el alma se define por la vida (*psyché* es el alma como principio vital), en Pablo el alma se sublima en el espíritu puro —paso del hombre somático o corporal al psíquico o anímico, y de éste al pneumático o espiritual.[11]

[11] Sobre Sócrates, hijo de comadrona y escultor, *vid.* E. de Places, en *Histoire des religions*, París, Bloud, 1955, pp. 245 y ss.; sobre Jesús y Pablo, *vid.* F. Nietzsche, *El anticristo,* Madrid, Alianza, 2000.

Resúmenes/Abstracts

Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt

Dora Elvira García G.

Resumen: Frente a un tema de reflexión obligado en la actualidad, se analiza la posibilidad de pensar la sociedad civil en de Hannah Arendt, a partir de su crítica sobre lo social, en tanto conlleva la pérdida del mundo y de los espacios asociativos que posibilitan la libertad política. Arendt propone realizar un proceso de reinstitucionalización que revive el antiguo republicanismo y se ve obligada a realizarlo en formas que intentarán dar nuevamente el lugar moderno de una sociedad civil diferenciada. Se aprecia, con Cohen y Arato —teóricos inexcusables en este tema—, que el trabajo de Arendt ofrece un impresionante análisis de lo subyacente en la institucionalización de la sociedad civil moderna. Sin embargo, la rigidez en la interpretación de lo social y la sociedad, y en su óptica del carácter destructivo que ésta tiene cegaron a Arendt a tal grado que le impidieron apreciar los valiosos resquicios que aún estaban ahí para considerarse y para generar espacios de acción en la vida política.

Palabras clave: sociedad civil, lo social, pérdida del mundo, asociacionismo, lo social y lo político, republicanismo.

Abstract: Facing one of the most important current affairs, this article analyses the possibility of thinking civil society in Hannah Arendt's thinking. It starts from the criticism done by Arendt about "the social" because it entails *wordlessness* and associative confines which make possible political freedom. Arendt intends to fulfill a reinstitucionalization process which revitalize ancient republicanism, and she is forced to carry it out in such structures that will try to give it a modern place of a differentiated civil society. It is possible to see with Cohen and Arato —important theorists in this subject— that Arendt's work offers us an impressive analysis of what is underlying in the modern civil society institutionalization. However, Arendt's harshness on 'the social interpretation' and about society, and her view of its destructive condition, blinded her up to appreciate the valuable elements that still were there to consider and to create action areas in political life.

Key words: civil society, the social, wordlessness, association, the social and the political, republicanism.

Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática

Anabella Di Pego

Resumen: Suele concebirse que Hannah Arendt es una crítica radical de lo social, pues considera que su avance en la época moderna ha conducido a una paulatina atrofia del espacio público. Sin embargo, cuando se accede al análisis de lo social a lo largo de su obra, se hallan enormes dificultades derivadas fundamentalmente del carácter polisémico de esta noción. Se propone la distinción de dos acepciones de lo social en Arendt, denominadas "conformista" y "asociativa" respectivamente. A partir de esto, se realiza una relectura del desarrollo de lo social en la obra de Arendt, en la que es posible concebir lo social como un ámbito con potencialidades de constituir espacios públicos genuinos. El trabajo polemiza con la interpretación de Seyla Benhabib, matizando los alcances de su crítica feminista, y pretende aportar una nueva luz para pensar la relación entre lo social, lo público y lo político, en la obra de Arendt.

Palabras clave: ámbito privado, espacio público, ámbito político-ámbito social, acción

Abstract: Hannah Arendt is believed to represent a radical criticism of the social, in the sense that she considers that the advance of the social in modern age has led to a gradual atrophy of the public sphere. However, when we approach to the analysis of the social throughout her work, we are faced with enormous difficulties that come from essentially the polysemic character of this notion. We, therefore, propose to distinguish at least two different meanings of the social in Arendt, one that we will call "conformist" and another one that we will call "associative". From then onwards, we did a rereading of the development of the social in Arendt's work, where it is possible to conceive the social as a realm with potentialities to construct genuine public spheres. This work engages in controversy with the interpretation of Seyla Benhabib, shading the ranges of her feminist criticism, and tries to contribute with a new light to think about the relationship between the social, the public and the political in Arendt's work.

Key words: private realm, public sphere, politic realm, social realm, action

Hannah Arendt desde la injusticia y la exclusión

Alejandro Sahuí Maldonado

Resumen: Se analiza el problema de la validez de los juicios emitidos por quienes se perciben a sí mismos como excluidos de la esfera de la política; por quienes entienden que su posición desventajosa es resultado de una injusticia que debe ser reparada, y no producto de la casualidad y el infortunio personal. Se parte de las ideas desarrolladas por Hannah Arendt sobre el juicio reflexionante, como la habilidad política que permite discriminar contextualmente la corrección o incorrección de ciertas reglas y acuerdos, y se enlazan con la perspectiva de la justicia de las prácticas o instituciones sociales de John Rawls. De esta manera, se pretende ofrecer un criterio público objetivo para resolver la validez y pertinencia de las pretensiones realizadas en la arena política.

Palabras clave: Espacio público, juicio reflexionante, justicia, exclusión, prácticas sociales.

Abstract: This essay focuses on the validity claims of the pretensions directed to the public sphere by people who understand their position of exclusion and poverty as a result of social injustice, and not from mere

casualty and misfortune. It analyzes Hannah Arendt's ideas of reflexive judgment as the political capacity from persons to discern between rightness or wrongness with respect to certain rules and conventions. Furthermore, it studies the public view of practices and institutions related to social justice developed by John Rawls, and argue that this view offers an objective criterion to decide the moral validity of political claims.

Key words: Public sphere, reflexive judgment, justice, exclusion, social practices.

"Mundo" y "Pluralidad" en Hannah Arendt

Neus Campillo

Resumen: Se presenta el concepto de "mundo" como núcleo problemático en la obra de Hannah Arendt; se explican los límites de la influencia de Heidegger en su concepción del concepto de "mundo". Finalmente presenta la concepción arendtiana de la "acción" y la "pluralidad" como cruciales para definir el "mundo como espacio público".

Palabras Clave: Hannah Arendt, mundo, acción, pluralidad, filosofía política, fenomenología de lo político.

Abstract: This paper has several purposes. To show that "world" is a problematic concept in Hannah Arendt's work; to explain the limits of Heidegger's influence in her conception of the "world"; and to present her conceptions of "action" and "plurality" as crucial to understand the world as "public space".

Key Words: Hannah Arendt; world, action, plurality; political philosophy; political phenomenology.

La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político

María Teresa Muñoz Sánchez

Resumen: Se intenta mostrar cómo la validez del juicio del espectador reflexivo depende siempre de una actitud de respeto, de *philía politiké* en términos aristotélicos, a los otros, aquellos con los que se comparte mundo.

Palabras clave: juicio, amistad cívica y política.

Abstract: The main objective of this article is to show how the validity of reflexive spectator judgment always depends of a respectful attitude, in Aristotelic terms *philía politiké*, to those with whom the world is share.

Key words: Judgment, civic friendship, politics.

Sentido arendtiano de la "banalidad del mal"

Sissi Cano

Resumen: En *Eichmann en Jerusalén* Arendt habla de la banalidad del mal para referirse a la ambigüedad del concepto de maldad por el que algunas personas se vuelven manipulables a cualquier concepto frívolo de lo bueno y de lo malo.

La filósofa adjudica esto a la falta de pensamiento; sólo el pensamiento como autorreflexión que busca el significado puede prevenir de criterios altamente perniciosos.

Arendt no pretende explicar ni definir el sentido total de la maldad; el concepto de banalidad del mal más bien deviene una crítica a la trivialidad de los conceptos cerrados y dogmáticos de la maldad, con los que puede atentarse contra la vida o dignidad de las personas.

Palabras clave: banalidad del mal, pensamiento, autorreflexión, significado y libertad.

Abstract: Arendt talks about banality of badness in *Eichmann in Jerusalem* to refer the ambiguous criteria of badness which some people might be led into manipulation by frivolous conceptions of what is good and bad.

This Arendtian focus, neither attempt to explain nor defines the whole sens of badness. It is only a criticism about triviality, dogmatic and narrow of badness, which conceptions can be attempted to prejudice people's life and dignity.

Arendt explains from the point of view of lack ot thoughts, just the thought as a self-reflection in search of meaning wich can make us aware ot the criterion wich might be highly pernicious.

Key words: Banality of badness, thought, self-reflection process, meaning and freedom.

El feminismo renuente de Hannah Arendt

Graciela Brunet

Resumen: La extensa obra de Hannah Arendt muestra una ausencia casi total de reflexión explícita sobre la condición femenina, al desconocer el concepto de género. No obstante, aun sin proponérselo, sus categorías revelan la exclusión y el silenciamiento de las mujeres a lo largo de la historia de Occidente. Se intenta mostrar que a pesar de sus reticencias, su pensamiento permite trabajar una vía crítica que no sólo otorga expresión a asuntos de género, sino que puede articularse con demandas de minorías étnicas, culturales o genéricas. Para ello, se consideran conceptos presentes en *La condición humana* —acción, pluralidad, público—, leídos en la perspectiva de una ética, implícita, de lo público y de la acción.

Palabras clave: ética de lo público y de la acción, público, acción, pluralidad, natalidad, privado, condición humana, condición femenina

Abstract: Hannah Arendt's books don't deal with the female condition explicitly and seem unaware of the concept of "gender". In spite of such absence, Arendt's categories show women's exclusion and silencing in Western history. In this article, we intend to show that –despite its reluctance– Arendt's thought can deal with gender problems, and connects itself with the needs of ethnic, cultural, or gender minorities. In order to express these relations we will analize concepts from *The Human Condition* such as action, plurality, public. They are read from the perspective of an implicit ethic of action and what is public.

Key words: ethics of public and action, public, action, plurality, natality, private, public, human condition, female condition.

Invisibilidad de las mujeres

Claudia Galindo

Resumen: Hannah Arendt es ampliamente conocida por sus aportaciones a la teoría y filosofía política. Debido a la utilización de algunos conceptos novedosos como la idea de inicio, natalidad y la reconfiguración de la dicotomía público-privado, ha sido recuperada con entusiasmo por algunas feministas y, al mismo tiempo, ha generado algunas interpretaciones muy críticas al respecto. En este trabajo se sostiene que es en la visión

tajante sobre el binomio público-privado, donde se gesta el pensamiento antifeminista de la autora.

Invisibilidad de las mujeres

Claudia Galindo

Resumen: Hannah Arendt es ampliamente conocida por sus aportaciones a la teoría y filosofía política. Debido a la utilización de algunos conceptos novedosos como la idea de inicio, natalidad y la reconfiguración de la dicotomía publico-privado, ha sido recuperada por algunas feministas y, al mismo tiempo, ha generado algunas interpretaciones muy críticas al respecto. En este trabajo se sostiene que es precisamente en la visión tajante sobre el binomio publico-privado, donde se gesta el pensamiento antifeminista de la autora.

Palabras clave: Feminismo, filosofía política, natalidad, espacio público-privado.

Abstract: Hannah Arendt is widely known by her contributions on political theory and philosophy. Because of some novel concepts such as initial idea and the reconfiguration of the public-private dichotomy, she has been recuperated by some feminist theorics and, meanwhile she has generated very critical interpretations. This article defenses antifeminist Arendt's thinking is born in the sharp vision of the public-private binomy.

Key words: Feminism, political philosophy, natality, public-private space.

Cuando las ideas alcanzan efectividad histórica. Max Weber y la religión

Gustavo Ortiz

Resumen: Se problematiza sobre la relación entre la religión y la sociedad, según Max Weber. Se cuestiona si el planteo weberiano puede utilizarse eventualmente como marco teórico para el tratamiento del mismo problema en América Latina. Pareciera haber razones para responder de manera afirmativa, después de inevitables reajustes metodológicos. Weber considera lo religioso, como uno de los núcleos de la cultura, y a

ésta como el factor decisivo en la orientación de las acciones humanas, generadoras de lo que llamamos sociedad. Lo religioso, específicamente el calvinismo, habría jugado un papel fundamental en el surgimiento de la sociedad moderna capitalista. En la perspectiva weberiana lo religioso es una de las instancias dadora de sentido, de identidad y de pertenencia en la vida de los hombres.

Palabras clave: Max Weber, religión, América Latina

Abstract: This article approaches the problem of relation between religion and society according to Max Weber and it wonders whether the Weberian argument may eventually be used as a theoretical frame for dealing with the same issue but this time in Latin America. There seems to be a series of reasons for an affirmative answer to this quest after some inevitable methodological adjustments. First of all, Weber considers that religion, at least until modernity, is one of the nuclei of culture , and culture is viewed as a decisive factor in the orientation of human acts, which in the end are the generators of what we call society. Secondly, religion, especially calvinism, may have played an essential role in the emergence of modern capitalist society. Finally, religion in Weberian perspective is one of the instances that gives a sense of identity and belonging to men's lives.

Key words: Max Weber, religion, Latin America.

Producción y uso del conocimiento

Julieta Espinosa

Resumen: La conformación de las disciplinas en el pensamiento occidental ha sido producto de la conjunción de intereses, fundamentos, preocupaciones de los distintos grupos que organizan, explican y promueven —entre los hombres— formas para pensarse y explicarse. Al presentar la trayectoria de la disciplina llamada historia durante el siglo XIX, se exponen los diálogos y los apoyos que se sostienen tanto con una cierta visión política sobre la organización colectiva de los hombres, como con los contenidos y planteamientos de otras disciplinas.

Palabras claves: saber histórico, historia, disciplinas, siglo XIX.

El trabajo y su valor ecológico: reflexiones desde la aportación ecofeminista

Hugo S. Ramírez García

Resumen: Frente al valor de la actividad laboral, vinculado a parámetros mercantiles y lucrativos, el texto se suma a los esfuerzos actuales que buscan una fórmula de revaloración del trabajo humano públicamente reconocido. De la mano del *ecofeminismo*, más que una visión reivindicatoria de la dignidad de las mujeres, se elabora un planteamiento vital para todo el género humano; se busca recuperar a la *praxis* individual de la enajenación en una sociedad industrial. Factor clave en esta empresa, donde la mujer ha probado mayor capacidad, es la dimensión del cuidado, estrechamente unida a la conducta ética rescatadora del valor auténtico del trabajo. Sólo bajo la conciencia de la vulnerabilidad, la necesidad de sobrevivencia y la necesaria resistencia a la entropía, el actuar laboral recobra su sentido ontológico humano.

Palabras clave: ecofeminismo, axiología del trabajo, ética del cuidado

Abstract: Nowadays our society struggles to reformulate a new appreciation of human labor, different from its economic standards. In this quest, much more than a women's dignity restoration, a vital argument for the humankind is proposed in this article, following the paths of *ecofeminism*: the aim is to transit from an impersonal basis into an individual *praxis* in an industrial society. A key factor in this endeavor, where women have proved outstanding capacity, is the adequate understanding of care, intimately linked with Ethics by which the legitimate value of labor would be restored. Just under a right conscience of vulnerability, the need of survival and the necessary reluctance to entropy, labor will reestablish its ontological human sense.

Key words: ecofeminism, labor values, care ethics.

Gilberto Aceves Navarro.
Una poética en torno a la visión contemporánea

Ingrid Fugellie Gezan

Resumen: Este ensayo constituye un ejercicio de interpretación de uno de los trabajos plásticos más radicales en la trayectoria del maestro Gilberto

Aceves Navarro. Su exploración sobre imágenes fragmentadas y discordantes revela una crítica contundente a la llamada cultura de masas.

Palabras clave: arte, pintura, vanguardia en México, Generación de la ruptura, modernidad.

Abtract: This essay may be understood as an exercise in interpretation of one of the most radical works amongst Gilberto Aceves Navarro's artistic production. His exploration of fragmented and discordant images reveals a forceful critique of so called mass culture.

Key words: art, painting, Avant garde movements in Mexico, Generación de la ruptura, Image, Modernity.

Bergson y el impresionismo

Jorge Martín

Resumen: Entre el impresionismo y la filosofía de Bergson se pueden percibir ciertos principios compartidos los cuales, más que responder a una influencia directa de uno sobre el otro, son expresiones de una misma época. El objetivo de este artículo consiste en presentar las relaciones existentes entre la pintura impresionista y la filosofía de la *durée*. A tal fin, se estudia en primer lugar la ontología y la gnoseología del filósofo francés, las cuales fundamentan su teoría estética. Una vez que se han presentado los rasgos distintivos de la pintura impresionista se concluye mostrando cómo sus características son las de la duración y la intuición bergsonianas; por lo cual éstas encuentran su mejor representación visual en las dinámicas telas impresionistas.

Palabras clave: Bergson, Impresionismo, pintura, duración, intuición, estética.

Abstract: Between the impressionism and the philosophy of Bergson, you find certain shared principles that show a direct influence of one on the other as expressions of the same period. The object of this article is to present the existing relations between the impressionist painting and the *durée* philosophy. Finally it is studied in the first place ontology and gnoseology of the French philosopher giving the fundamentals of his aesthetics theory. Once the distinctive features of the impressionist painting has been presented, the conclusion demonstrate how the characteristics of Bergson are duration and intuition, and at the same time these characteristics find their major visual representations on the impressionist canvas.

Key words: Bergson, impressionism, painting, duration, intuition, aesthetics.

Onomatopéyicos e interjecciones en la evolución del lenguaje

Aníbal Monasterio

Resumen: Las palabras simbólicas, —onomatopéyicas— se caracterizan por parecerse a aquello que intentan denotar: suenan como los sonidos de los objetos que imitan. Se trata de un fenómeno lingüístico que podría arrojar luz al debate sobre los orígenes del lenguaje mediante el aprendizaje imitativo y la especificación funcional directa o indexicalidad directa. Existe además, una subclase de figuras retóricas —interjecciones— aún más intrigantes; comparte con las onomatopeyas algunos aspectos del modo de significación lingüística, pero a diferencia de éstas, expresa estados afectivos internos. Cómo estas palabras simbólicas y voces retóricas emergen y cuál es su lugar en la evolución de la comunicación constituyen el tema de este escrito.

Palabras clave: onomatopeyas, interjecciones, evolución del lenguaje.

Abstract: Symbolic-like words, known as onomatopoeics words, have the characteristic that bear a resemblance of what they try or attempt to denote. That is, onomatopoeics words sounds as the "sounds" of the objects they imitate. This is a fascinating linguistic phenomena that could shed light to the origins of language by means of imitative learning and direct functional specification or direct indexicality. Alongside of these issues, a special subclass of rhetoric figures (called interjections) is even more intriguing. Interjections share with onomatopoeics some aspects of the imitative mode of linguistic signification, but unlike onomatopoeics, interjections express internal affective states. How these symbolic-like words and rhetoric *voces* arise and its place in the evolution of communication systems, is the topic of this piece.

Keywords: onomatopoeics, interjections, evolution of communication systems.

La música en los cantos dionisacos

Adriana Renero

Se expone la función religiosa-ritual de la música, cuyo desempeño en los cultos dionisiacos fue fundamental. A partir de testimonios antiguos se intenta una aproximación a sus elementos distintivos: instrumentos musicales, motivos y modos musicales, cualidades y símbolos. En la antigüedad griega la música era reconocida por su poder curativo y estaba asociada a la armonía y a la plenitud del cosmos. Celebrar los cultos a Dionysos adquirió un carácter peculiar: la música como recurso para el éxtasis y la embriaguez permitía al practicante sentirse liberado y entrar en comunión con el dios, lo cual parecía significarle un abandono de su condición humana, pues lo elevaba a un estado de posesión divina.

Palabras clave: Ritual dionisiaco, música, arte de Dionysos, posesión divina, entusiasmo.

Abstract: This essay focuses on music's religious-ritual function and its effects on the Dionysiac cults carried out in Greece throughout the Archaic and Classical Ages. Based on some ancient references, I highlight these Dionysiac cults' distinctive musical elements: instruments, motives and musical modes, qualities and symbols. I point out that in Ancient Greek music was recognized for its healing power, and it was associated with harmony and the cosmos. However, I emphasize that in the Dionysiac cults, music acquired a special character: through music, as a means of ecstasy, rapture, and accompaniment to ecstatic dances, the adept experienced the feeling of freedom and mystic union with the god Dionysos, which meant overcoming the human condition through *enthusiasmos* or divine possession.

Key words: Dionisiac cult, music, Dionysos art, divine possession, enthusiasm.

CARPETA GRÁFICA



Cartas, núm. 8, serie "Cartas", *collage,* 45 x 45 cms., 2003



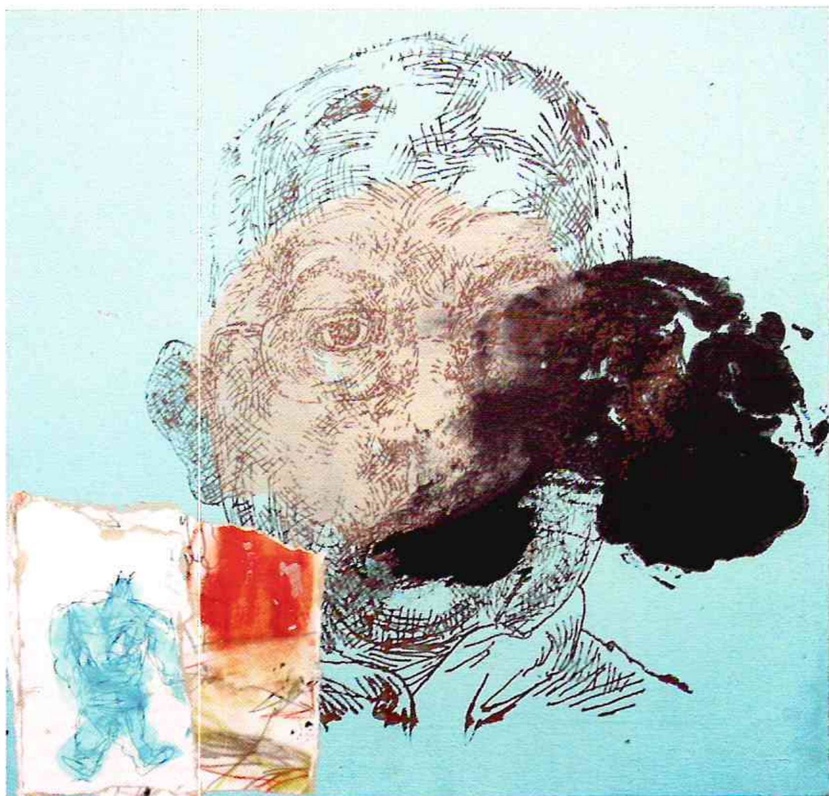
Cartas, núm. 15, serie "Cartas", *collage,* 45 x 45 cms., 2003



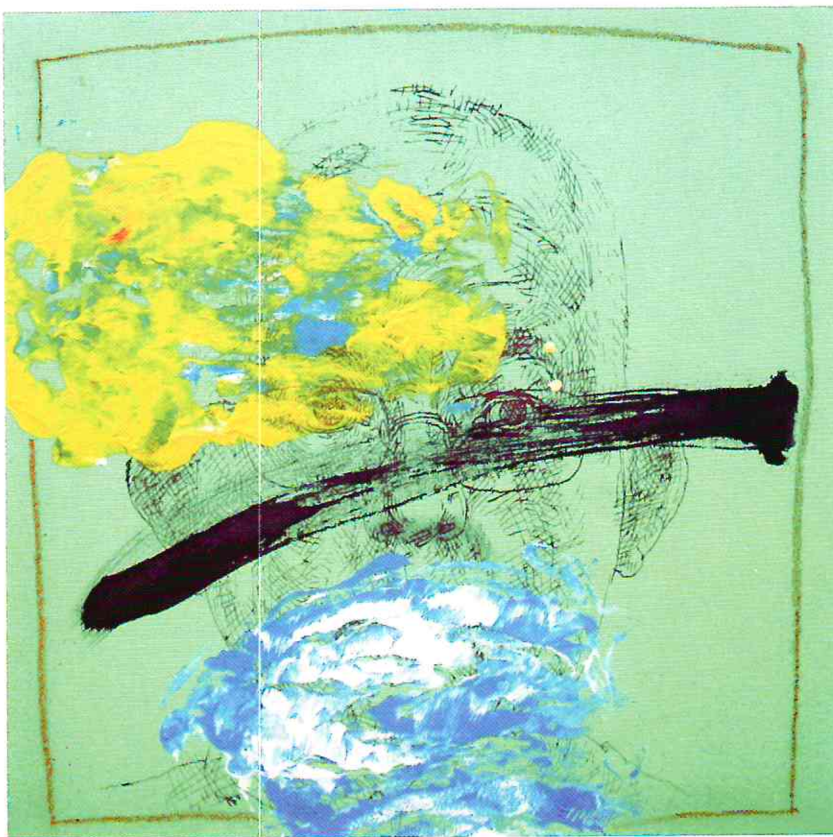
Cartas, núm. 16, serie "Cartas", *collage*, 45 x 45 cms., 2003



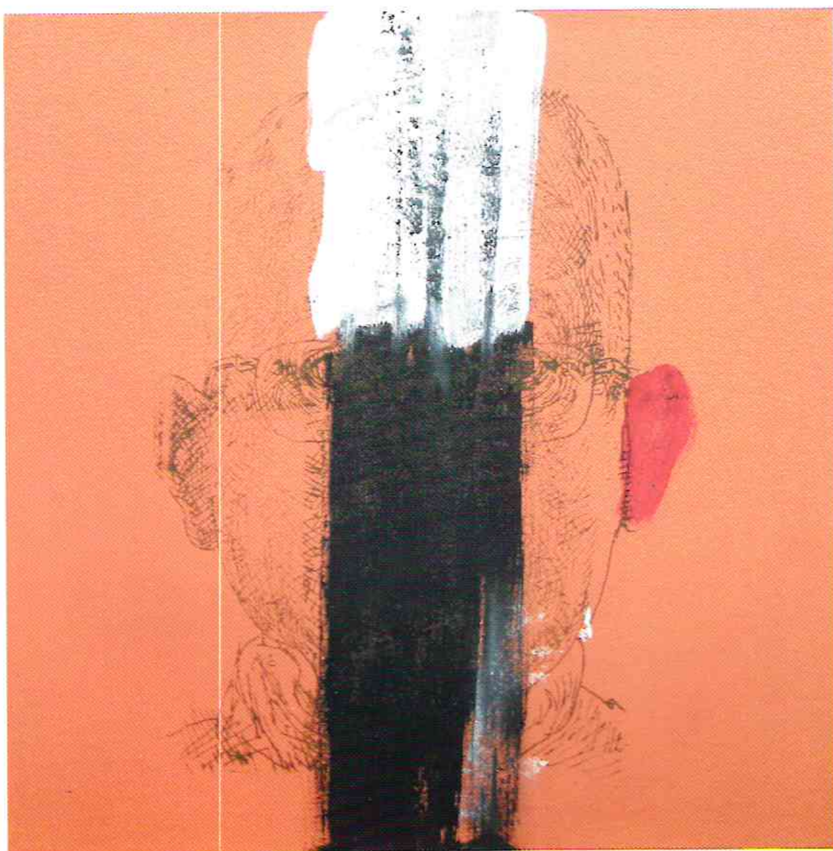
Cartas, núm. 29, serie "Cartas", *collage,* 45 x 45 cms., 2003



¿Ya viste cómo estoy?, núm. 2, serie "Ahora que estoy viejo te mando cartas, mamá" , 50 x 50 cms., 2003



¿Ya viste cómo estoy?, núm. 6, serie "Ahora que estoy viejo te mando cartas, mamá", 50 x 50 cms., 2003



¿Ya viste cómo estoy?, núm. 7, serie "Ahora que estoy viejo te mando cartas, mamá", 50 x 50 cms., 2003



¿Ya viste cómo estoy?, núm. 8, serie "Ahora que estoy viejo te mando cartas, mamá", 50 x 50 cms., 2003

Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana: $160.00
Extranjero: $ 30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de depósito, el concepto del pago (suscripción Revista Intersticios). Enviar copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). Remitir el original por correo físico a Revista Intersticios, Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, D.F.

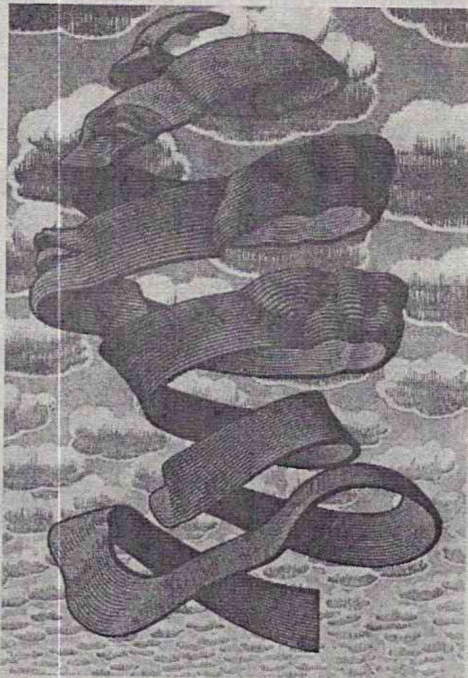
PARA PUBLICAR:

1. Todo artículo deberá ser inédito.
2. Sólo se publican artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en Times New Roman 12, a renglón y medio; además, deberán entregarse en impresión y disco e incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, en español e inglés, así como las palabras clave (español e inglés). En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario; no requieren de resúmenes ni palabras clave.
4. Las citas al pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra, país, editorial, año y número de página(s).
5. Los artículos deberán ser enviados a la revista Intersticios, a la dirección arriba señalada o bien, vía internet, a egonzalez@uic.edu.mx. (en este último caso, se prescindirá de disco e impresión). Los datos del autor requeridos son los siguientes: *a)* nombre, *b)* departamento/escuela, *c)* institución/universidad, y *d)* país.
6. Los artículos que se reciban serán sometidos a un doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
7. En caso de ser aceptado, el artículo será editado y, una vez publicado, el autor recibirá tres ejemplares del número en el que aparezca.

ISSN 1665-1103

AvatareS

Cuaderno de investigaciones en Cultura y Filosofía



Publicación semestral de la Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental, año 8, núm. 25, jul/dic de 2005

Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Universidad Intercontinental



ORDEN DE SUBSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ______________________________

Institución ______________________________

Domicilio ______________________________

Código Postal: __________ Ciudad: ________ País: ________

Teléfonos: ________________ Fax: ______________

Año al que se suscribe: __________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: __________ Fax: __________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ____________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

---

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 54 87 13 56
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

Sección Especial | La conciencia semiótica
Tatiana Sorókina

NUEVA ÉPOCA • INVIERNO 2005 • ESTUDIOS 75 • VOL. III

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN L NÚMERO 54 MAYO 2005





DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F., correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx
Suscripción en línea: www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/
Correo electrónico: ventas-iif@filosoficas.unam.mx

ÍNDICE

ISSN 1405-4752

